Giorgio Agamben

Lo abierto

filosofía e historia

AH

Adriana Hidalgo editora

Giorgio Agamben

Lo abierto

El hombre y el animal

Traducción de Flavia Costa y Edgardo Castro

Adriana Hidalgo editora

Agamben, Giorgio
Lo abierto - 1ª. ed.
Buenos Aires : Adriana Hidalgo, 2006
184 p. ; 19x13 cm. - (Filosofía e historia)

Traducido por Flavia Costa y Edgardo Castro

ISBN 987-1156-50-2

1. Filosofía Moderna. I. Costa, Flavia, trad.
II. Castro, Edgardo, trad. III. Título
CDD 190

filosofía e historia

cultura Libre

Título original: *L'aperto*
Traducción: Flavia Costa y Edgardo Castro

Editor:
Fabián Lebenglik

Diseño de cubierta e interiores:
Eduardo Stupía y Gabriela Di Giuseppe

© Giorgio Agamben, 2002
© Adriana Hidalgo editora S.A., 2006
Córdoba 836 - P. 13 - Of. 1301
(1054) Buenos Aires
e-mail: info@adrianahidalgo.com
www.adrianahidalgo.com

ISBN 10: 987-1156-50-2
ISBN 13: 978-987-1156-50-4

Impreso en Argentina
Printed in Argentina
Queda hecho el depósito que indica la ley 11.723

S'il n'existoit point d'animaux, la nature de l'homme serait encore plus incompréhensible.[1]
Georges-Louis Buffon

Indigebant tamen eis ad experimentalem cognitionem sumendam de naturis eorum.[2]
Tomás de Aquino

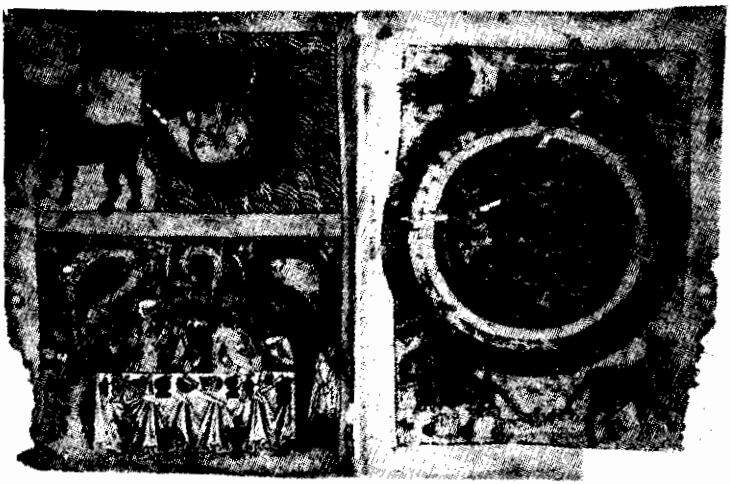
---

[1] "Si no existiesen animales, la naturaleza del hombre sería todavía más incomprensible." [N. de T.]

[2] "Sin embargo, los necesitaban [a los animales] para un conocimiento experimental tomado de su comportamiento natural." (*Summa Theologiae*, I, q. 96, a. 1, ad 3) [N. de T.]

1

Teriomorfo



Biblia hebrea, siglo XIII: la visión de Ezequiel; los tres animales de los orígenes; el banquete mesiánico de los justos (Milán, Biblioteca Ambrosiana).

En las últimas tres horas del día,
Dios se sienta y juega con el Leviatán,
como está escrito: "tú has hecho
el Leviatán para jugar con él".
Talmud, Avoda Zara

En la Biblioteca Ambrosiana de Milán se conserva una Biblia hebrea del siglo XIII que contiene preciosas miniaturas. Las dos últimas páginas del tercer códice están enteramente iluminadas con escenas de inspiración mística y mesiánica. La página *135v* ilustra la visión de Ezequiel, sin la representación del carro. En el centro están los siete cielos, la luna, el sol y las estrellas, y en los ángulos, descollando sobre un fondo azul, los cuatro animales escatológicos: el gallo, el águila, el buey y el león. La última página (*136r*) está dividida en dos mitades; en la superior, se representan los tres animales de los orígenes: el pájaro Ziz (en forma de un grifo alado), el buey Behemot y el gran pez Leviatán, sumergido en el mar y retorcido sobre sí mismo. La escena que nos interesa aquí de modo particular es la última en todo sentido, ya que concluye tanto el códice como la historia de la humanidad. Ella representa el banquete mesiánico de los justos en el último día. A la sombra de árboles paradisíacos y regocijados por la

música de dos intérpretes, los justos, con la cabeza coronada, están sentados a una mesa preparada de manera suntuosa. Es completamente familiar a la tradición rabínica la idea de que los justos, los que durante toda su vida observaron las prescripciones de la *Torá*, banquetearán, en los días del Mesías, la carne de Leviatán y de Behemot, sin preocuparse por que su sacrificio haya sido o no *kosher*. Sorprende, sin embargo, un detalle que no hemos mencionado hasta ahora: debajo de las coronas, el miniaturista no ha representado a los justos con semblante humano, sino con una cabeza inconfundiblemente animal. No sólo hallamos de nuevo aquí, en las tres figuras de la derecha, el pico rapaz del águila, la roja cabeza del buey y la cabeza leonina de los animales escatológicos; también los otros dos justos de la imagen exhiben, uno, grotescos rasgos de asno y, el otro, un perfil de pantera. Y una cabeza animal les corresponde también a los dos músicos, en particular al de la derecha, más visible, que toca una especie de viola con un inspirado hocico de simio.

¿Por qué los representantes de la humanidad consumada están figurados con cabezas de animal? Los estudiosos que se ocuparon de la cuestión no han hallado hasta ahora una explicación convincente. Según Zofia Ameisenowa –que dedicó al tema una amplia investigación e intentó aplicar a materiales judíos los métodos de la escuela de Warburg–, habría que relacionar las imágenes de los justos con características animales con el tema gnóstico-astrológico de la representación de los decanos teriomorfos, a través de la doctrina gnóstica según la cual los cuerpos de los justos (o, mejor, de los espirituales), ascendiendo después de la muerte a través de los cielos, se

transforman en estrellas y se identifican con las potencias que gobiernan cada cielo.

Sin embargo, según la tradición rabínica los justos en cuestión no están en absoluto muertos. Son, por el contrario, los representantes del resto de Israel, es decir, de los justos que están todavía con vida en el momento de la llegada del Mesías. Como se lee en el *Apocalipsis de Baruch* 29, 4, "Behemot surgirá de su tierra y el Leviatán se levantará del mar. Los dos monstruos, que formé en el quinto día de la creación y conservé hasta aquel día, servirán entonces de alimento para todos aquellos que han quedado". Por otro lado, el motivo de la representación teriocéfala de los arcontes gnósticos y de los decanos astrológicos no está exento de discusión entre los especialistas, y él mismo exige una explicación. En los textos maniqueos, cada uno de los arcontes corresponde a una parte del reino animal (bípedos, cuadrúpedos, pájaros, peces, reptiles) y, al mismo tiempo, a las "cinco naturalezas" del cuerpo humano (huesos, nervios, venas, carne, piel). De modo que la representación teriomórfica de los arcontes refiere directamente al tenebroso parentesco entre el macrocosmos animal y el microcosmos humano (Puech, 105). Por otra parte, en el *Talmud*, el pasaje del tratado en que el Leviatán es mencionado como alimento del banquete mesiánico de los justos se encuentra después de una serie de *haggadoth*[3] que parecen aludir a otra economía de relaciones entre lo animal y lo humano. Además, que también

[3] Del hebreo "*hagged*", relatar. Un *haggadoth* es una historia, como las del *Talmud*, que explica el texto del *Antiguo Testamento*. [N. de T.]

la naturaleza animal será transfigurada en el reino mesiánico, estaba implícito en la profecía mesiánica de *Isaías* 11, 6 (que tanto le gustaba a Ivan Karamazov), donde se lee que "morará el lobo con el cordero / y la pantera se acostará junto al cabrito; / el becerro y el león pacerán juntos / y un niño los guiará".

No es imposible, por lo tanto, que atribuyendo una cabeza animal al resto de Israel, el artista del manuscrito de la Ambrosiana haya querido significar que, en el último día, las relaciones entre los animales y los hombres tendrán una nueva forma y el hombre mismo se reconciliará con su naturaleza animal.

2

Acéfalo

Georges Bataille había quedado tan impresionado por las efigies gnósticas de arcontes con cabezas de animales que había podido ver en el Cabinet des medailles de la Bibliothèque Nationale, que dedicó a ellas, en 1930, un artículo de su revista *Documents*. En la mitología gnóstica, los arcontes son las entidades demoníacas que crean y gobiernan al mundo material, en el que los elementos espirituales y luminosos se hallan mezclados y aprisionados en los oscuros y corpóreos. Las imágenes, reproducidas como documentos de la tendencia del "bajo materialismo" gnóstico hasta la confusión de formas humanas y bestiales, representan, según las didascalias de Bataille, "tres arcontes con cabeza de pato", un "Iao panmorfo", un "Dios con piernas humanas, cuerpo de serpiente y cabeza de gallo" y, finalmente, un "Dios acéfalo con dos cabezas animales superpuestas". Seis años después, la tapa del primer número de la revista *Acéphale*, diseñada por André Masson, exhibía, como insignia de la "conjuración sagrada" maquinada por Bataille junto a un pequeño grupo de amigos, una figura humana desnuda privada de cabeza. Aunque la evasión del hombre de su cabeza ("el hombre ha huido de su cabeza, como el condenado de la prisión", recita el texto programático: Bataille, 6) no implique necesariamente una referencia a la animalidad, las ilustraciones del número 3-4 de

la revista, en las que el mismo desnudo del primer número lleva ahora una majestuosa cabeza taurina, testimonian una aporía que acompaña todo el proyecto de Bataille.

Entre los temas centrales de la lectura hegeliana de Kojève, de quien Bataille fue oyente en la Ècole des hautes études, estaba, en efecto, el problema del fin de la historia y de la figura que el hombre y la naturaleza asumirían en el mundo posthistórico, cuando el paciente proceso del trabajo y de la negación, a través del cual el animal de la especie *Homo sapiens* había devenido humano, hubiese llegue a su fin. Con un gesto que le era característico, Kojève dedicó a este tema central solamente una nota del curso de 1938-1939:

> La desaparición del Hombre al final de la historia no es una catástrofe cósmica. El mundo natural queda tal como es desde toda la eternidad. Tampoco es una catástrofe biológica. El hombre sigue viviendo como un animal, que se encuentra en *acuerdo* con la Naturaleza o el Ser dado. Lo que desaparece es el Hombre propiamente dicho, es decir, la Acción negadora de lo dado y del Error o, en general, el Sujeto *opuesto* al Objeto. De hecho, el fin del Tiempo humano o de la Historia, es decir, la aniquilación definitiva del hombre propiamente dicho o del Individuo libre e histórico significa, simplemente, el cese de la Acción en el sentido fuerte del término. Lo que prácticamente quiere decir: la desaparición de las guerras y de las revoluciones sangrientas. Y, además, la desaparición de la filosofía. Puesto que el Hombre esencialmente no cambia más, tampoco hay ninguna razón para cam-

> biar los principios (verdaderos) que son los fundamentos de su conocimiento del Mundo y de sí mismo. Pero todo lo demás puede mantenerse indefinidamente: el arte, el amor, el juego, etcétera, etcétera. Dicho brevemente, todo lo que hace al hombre *feliz*. (Kojève, 434-35).[4]

El contraste entre Bataille y Kojève concierne propiamente a este "resto" que sobrevive a la muerte del hombre nuevamente devenido animal al final de la historia. Lo que el alumno –que en realidad era cinco años más viejo que el maestro– no podía aceptar de ninguna manera era que "el arte, el amor, el juego", como también la risa, el éxtasis, el lujo (que, revestidos de un aura de excepcionalidad, estaban en el centro de las preocupaciones de *Acéphale* y, dos años después, del Collège de Sociologie), dejasen de ser sobrehumanos, negativos y sagrados, para ser restituidos simplemente a la praxis animal. Para el pequeño grupo de iniciados cuarentones, que no temían desafiar el ridículo practicando la "alegría ante la muerte" en los bosques de la periferia de París, ni a jugar más tarde, en plena crisis europea, a los "aprendices de brujo", predicando el retorno de los pueblos de Europa a la "vieja casa del mito", el ser acéfalo vislumbrado por un instante en sus experiencias privilegiadas podía, quizá, no ser humano ni divino; pero no podía ser animal en ningún caso.

---

[4] Hemos traducido directamente este texto de la edición francesa del curso de Kojève: *Introduction à la lecture de Hegel* [*Introducción a la lectura de Hegel*], Gallimard, Paris, 1979, pp. 434-35. En adelante, seguiremos este criterio con el texto de Kojève. [N. de T.]

Naturalmente, aquí también estaba en cuestión la interpretación de Hegel. Un terreno en el que la autoridad de Kojève era particularmente amenazante. Si la historia no era sino el paciente trabajo dialéctico de la negación, y el hombre era el sujeto y, al mismo tiempo, lo que estaba en juego en esta acción negadora, entonces la realización de la historia implicaba necesariamente el fin del hombre y el rostro del sabio que al límite del tiempo contempla satisfecho este fin se esfuma necesariamente, como en la miniatura de la Ambrosiana, en un hocico animal.

Por ello, en una carta a Kojève del 6 de diciembre de 1937, Bataille no puede sino apostar a la idea de una "negatividad sin empleo", esto es, a una negatividad que sobrevive, no se sabe cómo, al final de la historia y de la que no puede ofrecer otra prueba que la de su propia vida, "la herida abierta que es mi vida":

> Admito (como hipótesis verosímil) que la historia ya está acabada (con excepción del epílogo). Pero me figuro las cosas de modo muy diferente [...]. Si la acción (el "hacer") es, como dice Hegel, la negatividad, el punto es saber si la negatividad de quien no tiene "nada más que hacer" desaparece o si, en cambio, permanece en un estado de "negatividad sin empleo". Personalmente, no puedo decidirme más que en una sola dirección, ya que precisamente yo mismo soy esta "negatividad sin empleo" (tampoco podría definirme con mayor precisión). Reconozco que Hegel ha previsto tal posibilidad; sin embargo, él no la ha puesto al *final* del proceso que ha

> descrito. Imagino que mi vida –o, mejor todavía, su aborto, la herida abierta que es mi vida– constituye en sí misma la refutación del sistema cerrado de Hegel. (Hollier, 111)

El fin de la historia conlleva, entonces, un "epílogo", en el que la negatividad humana se conserva como "resto" en forma de erotismo, risa, alegría ante la muerte. En la luz incierta de este epílogo, el sabio, soberano y conciente de sí, todavía ve pasar ante sus ojos no las cabezas animales, sino las figuras acéfalas de los *hommes farouchement religieux*,[5] "amantes" o "aprendices de brujos". El epílogo se revelaría, sin embargo, frágil. En 1939, cuando la guerra era ya inevitable, una declaración del Collège de Sociologie traiciona su impotencia, denunciando la pasividad y la ausencia de reacciones ante la guerra como una forma de masiva "desvirilización", en la que los hombres se transforman en una especie de "ovejas concientes y resignadas a ir al matadero" (Hollier, 58 y 59). Aunque con un sentido diferente del que tenía en mente Kojève, ahora los hombres se habían convertido verdaderamente en animales.

[5] *Hombres ferozmente religiosos*. En francés en el original. [N. de T.]

3

Snob

Ningún animal puede ser snob.
Alexandre Kojève

En 1968, en ocasión de la segunda edición de la *Introducción*,[6] cuando ya el discípulo-rival había muerto hacía seis años, Kojève vuelve sobre el problema del devenir animal del hombre. Y lo hace, de nuevo, en forma de una nota que adjunta a la de la primera edición (si el texto de la *Introducción* está compuesto esencialmente por los apuntes tomados por Queneau, las notas son la única parte del libro que proviene, con seguridad, de la mano de Kojève). La primera nota –señala– era ambigua, porque, si se admite que al final de la historia el hombre "propiamente dicho" tiene que desaparecer, no se puede luego pretender coherentemente que "todo el resto" (el arte, el amor, el juego) pueda mantenerse indefinidamente:

> Si el hombre deviene nuevamente animal, también sus artes, sus amores y sus juegos tendrán que convertirse de nuevo en puramente "naturales". Sería necesario admitir, así, que después del fin de la Historia los hombres

[6] Se refiere a la *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947. [N. de T.]

> construirán sus edificios y sus obras de arte como los pájaros construyen sus nidos y las arañas tejen sus telas, que interpretarán conciertos musicales exactamente como hacen las ranas y las cigarras, que jugarán como juegan los cachorros y que harán el amor como los animales adultos. Pero no puede decirse, entonces, que todo esto "hace al hombre feliz [*heureux*]". Sería necesario decir, más bien, que los animales posthistóricos de la especie *Homo sapiens* (que vivirán en la abundancia y en plena seguridad) estarán *contentos* [*contents*] en función sus comportamientos artísticos, eróticos y lúdicos, dado que, por definición, se contentarán con ellos [*s'en contenteront*]. (Kojève, 436)[7]

Pero el aniquilamiento definitivo del hombre en sentido propio tiene que implicar necesariamente también la desaparición del lenguaje humano, sustituido por señales sonoras o mímicas, comparables al lenguaje de las abejas. Pero con esto, argumenta Kojève, desaparecería no sólo la filosofía, esto es, el amor a la sabiduría, sino también la posibilidad de la sabiduría misma.

A esta altura, la nota enuncia una serie de tesis sobre el final de la historia y sobre el estado presente del mundo, en las que no es posible distinguir entre la absoluta seriedad y una ironía igualmente absoluta. Nos damos cuenta así de que, en los años inmediatamente sucesivos a la redacción de la primera nota (1946), el autor ha comprendido que el "fin hegeliano-marxis-

[7] Kojève juega en este texto con los adjetivos "*hereux*" (feliz, dichoso), "*content*" (contento, satisfecho) y el verbo "*se contenter*" (contentarse, estar satisfecho). [N. de T.]

ta de la historia" no era un acontecimiento futuro, sino algo que ya se ha cumplido. Después de la batalla de Jena, la vanguardia de la humanidad ha alcanzado virtualmente el término de la evolución histórica del hombre. Todo lo que ha seguido –comprendidas las dos guerras mundiales, el nazismo y la sovietización de Rusia– no representa sino un proceso de aceleración tendiente a alinear el resto del mundo con las posiciones de los países europeos más avanzados. Ahora bien, a pesar de ello, repetidos viajes a los EE.UU. y a la Rusia soviética, efectuados entre 1948 y 1958 (esto es, cuando Kojève era ya un alto funcionario del gobierno francés), lo han convencido de que, en el camino para alcanzar la condición posthistórica, "rusos y chinos no son más que americanos todavía pobres y, por otra parte, en vías de rápido enriquecimiento", mientras que los EE.UU. ya han alcanzado el "estadio final del 'comunismo marxista'" (Kojève, 436-37). De aquí, concluye que

> el *American way of life* es el género de vida propio del período posthistórico, [que] la presencia actual de los EE.UU. en el mundo prefigura el futuro, "eterno presente", de la humanidad entera. Así, el retorno del hombre a la animalidad no aparece como una posibilidad futura, sino como una certeza ya presente. (*ibid.*, 437)

En 1959, sin embargo, un viaje a Japón determina un ulterior cambio de perspectiva. En Japón, Kojève pudo observar con sus propios ojos una sociedad que, aun viviendo en condición posthistórica, no ha cesado, por ello, de ser "humana":

La civilización japonesa "posthistórica" se ha encaminado por vías diametralmente opuestas a la "vía americana". Sin duda, en Japón no hubo religión, moral o política en el sentido "europeo" o "histórico" de estos términos. Pero el *snobismo* en estado puro creó allí disciplinas negadoras de lo dado "natural" o "animal" que superan por mucho en eficacia a las que nacieron, en Japón y en otros lugares, de la Acción "histórica", es decir, de las Luchas guerreras y revolucionarias o del Trabajo forzado. Ciertamente, la cima (en ninguna parte igualada) del *snobismo* específicamente japonés como el teatro Nô, la ceremonia del té y el arte de los arreglos florales fueron y siguen siendo todavía una prerrogativa exclusiva de los nobles y de los ricos. Pero, a pesar de las desigualdades económicas y sociales persistentes, todos los japoneses sin excepción son capaces de vivir actualmente en función de valores totalmente *formalizados*, es decir, completamente vacíos de todo contenido "humano" en el sentido de "histórico". Así, al extremo, todo japonés, en principio, es capaz de proceder por puro *snobismo* a un *suicidio* perfectamente "gratuito" (pudiendo reemplazar la clásica espada del samurai por un avión o un torpedo), que no tiene nada que ver con *arriesgar* la vida en una Lucha emprendida en función de valores "históricos" con contenido social o político. Lo que parece permitirnos creer que la interacción recientemente iniciada entre el Japón y el mundo occidental no acabará, a fin de cuentas, en una rebarbarización de los japoneses, sino en una "japonización" de los occidentales (incluidos los rusos).

> Ahora bien, puesto que ningún animal puede ser *snob*, toda la época posthistórica "japonizada" será específicamente humana. No habría, entonces, una "aniquilación definitiva del hombre propiamente dicho", mientras haya animales de la especie *Homo sapiens* que puedan servir de soporte "natural" a lo que hay de humano en los hombres. (Kojève, 437)

El tono farsesco que Bataille reprochaba al maestro, cada vez que éste intentaba describir la condición posthistórica, alcanza en esta nota su cima. No sólo el *American way of life* es equiparado a una vida animal, sino que el hecho de que el hombre sobreviva a la historia en la forma del *snobismo* japonés parece una versión más elegante (aunque, tal vez, paródica) de aquella "negatividad sin empleo" que Bataille trataba de definir a su modo, ciertamente más ingenuo y que a los ojos de Kojève debía parecer de mal gusto.

Tratemos de reflexionar sobre las implicaciones teóricas de esta figura posthistórica de lo humano. Antes que nada, la supervivencia de la humanidad a su drama histórico parece insinuar que hay –entre la historia y su fin– una franja de ultra-historia que recuerda el reino mesiánico de mil años que, tanto en la tradición judía como en la cristiana, se instaurará sobre la tierra entre el último acontecimiento mesiánico y la vida eterna (lo que no sorprende en un pensador que había dedicado su primer trabajo a la filosofía de Soloviev, impregnada con motivos mesiánicos y escatológicos). Pero lo decisivo es que, en esta franja ultra-histórica, el permanecer humano del hombre supone la supervivencia de los animales de la especie

Homo sapiens que tienen que servirle de soporte. En la lectura de Hegel que hace Kojève, el hombre no es, en efecto, una especie biológicamente definida ni una sustancia dada de una vez y para siempre; es, más bien, un campo de tensiones dialécticas ya cortado por cesuras que separan siempre en él –al menos virtualmente– la animalidad "antropófora" y la humanidad que se encarna en ella. El hombre existe históricamente tan solo en esta tensión; puede ser humano sólo en la medida en que trascienda y transforme el animal antropóforo que lo sostiene; sólo porque, a través de la acción negadora, es capaz de dominar y, eventualmente, destruir su misma animalidad (es en este sentido que Kojève puede escribir que el "hombre es una enfermedad mortal del animal", 554).

Pero ¿qué sucede con la animalidad del hombre en la posthistoria? ¿Qué relación hay entre el *snob* japonés y su cuerpo animal, y entre éste y la criatura acéfala vislumbrada por Bataille? Por otra parte, en la relación entre el hombre y el animal antropóforo, Kojève privilegia el aspecto de la negación y de la muerte, y parece no ver el proceso por el cual, en la modernidad, el hombre (o el Estado, para él) comienza en cambio a ocuparse de la propia vida animal, y la vida natural se convierte, sobre todo, en lo que está en juego en aquello que Foucault llamó el biopoder. Tal vez, el cuerpo del animal antropóforo (el cuerpo del siervo) es el resto no resuelto que el idealismo deja en herencia al pensamiento, y las aporías de la filosofía en nuestro tiempo coinciden con las aporías de este cuerpo irremediablemente tenso y dividido entre animalidad y humanidad.

4

Mysterium disiunctionis[8]

[8] *El misterio de la disyunción.* En latín en el original. [N. de T.]

Para quien emprenda una investigación genealógica sobre el concepto de "vida" en nuestra cultura, una de las primeras y más instructivas observaciones es que éste nunca ha sido definido como tal. Sin embargo, lo que queda así indeterminado es articulado y dividido, en cada ocasión, a través de una serie de cesuras y oposiciones que lo revisten de una función estratégica decisiva en ámbitos aparentemente tan lejanos como la filosofía, la teología, la política y, sólo más tarde, la medicina y la biología. Parecería que, en nuestra cultura, la vida fuese *lo que no puede ser definido, pero, precisamente por esto, lo que debe ser incesantemente articulado y dividido.*

En la historia de la filosofía occidental, esta articulación estratégica del concepto de vida tiene un momento clave. Es aquel en el cual, en el *De anima*, entre los varios modos en los que se dice el término "vivir", Aristóteles aísla el más general y separable:

> Es a través del vivir que el animal se distingue de lo inanimado. Pero, "vivir"se dice de muchas maneras, y si al menos una sola de éstas subsiste, diremos que algo vive: el pensamiento, la sensación, el movimiento y el reposo según el lugar, el movimiento según la nutrición, la destrucción y el crecimiento. Por ello, también

> todas las especies de vegetales nos parece que viven. Es evidente, en efecto, que los vegetales tienen en sí mismos un principio y una potencia tales que, a través de ellos, crecen y se destruyen en direcciones opuestas [...]. Este principio puede ser separado de los otros, pero los otros no pueden serlo de él en los mortales. Lo que es evidente en las plantas. En ellas no hay ninguna otra potencia del alma. Entonces, es a través de este principio que el vivir pertenece a los vivientes [...]. Llamamos potencia nutritiva [*threptikón*] a esta parte del alma de la que también participan los vegetales. (Aristóteles, 413^a, 20 – 413^b, 8)[9]

Es importante observar que Aristóteles no define de ningún modo qué es la vida; se limita a descomponerla, gracias al aislamiento de la función nutritiva, para luego rearticularla en una serie de potencias o facultades distintas y correlacionadas (nutrición, sensación, pensamiento). Vemos aquí cómo funciona ese principio del fundamento que constituye el dispositivo estratégico por excelencia del pensamiento de Aristóteles. Éste consiste en reformular toda pregunta sobre el "¿qué es esto?" como una pregunta sobre "¿a través de qué cosa [*dià tí*] una cosa pertenece a otra?". Preguntar por qué un determinado ser es llamado viviente, significa buscar el fundamento a través del cual el vivir pertenece a este ser. Es necesario, enton-

[9] Aunque existe traducción del griego al español (Aristóteles, *Acerca del alma*, Gredos, Madrid, 1994, traductor: Tomás Calvo Martínez), preferimos mantener la versión que ofrece el autor traduciéndola del italiano, pero teniendo presente el texto de Aristóteles. [N. de T.]

ces, que entre los varios modos en que se dice vivir, uno se separe de los demás y sea el fundamento, para convertirse en el principio a través del cual la vida puede ser atribuida a un determinado ser. Con otras palabras, lo que ha sido separado y dividido (en este caso, la vida nutritiva) es precisamente lo que permite construir –en una especie de *divide et impera*– la unidad de la vida como articulación jerárquica de una serie de facultades y oposiciones funcionales.

El aislamiento de la vida nutritiva (que ya los comentadores antiguos llamarán vegetativa) constituye un acontecimiento en todo sentido fundamental para la ciencia occidental. Cuando, muchos siglos después, Bichat, en su *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*,[10] distinga la "vida animal", definida por la relación con el mundo exterior, de una "vida orgánica", que no es más que una "sucesión habitual de asimilaciones y excreciones" (Bichat, 61), es todavía la vida nutritiva de Aristóteles la que marca el oscuro fundo del que se separa la vida de los animales superiores. Según Bichat, es como si en todo organismo superior convivieran dos "animales": *l'animal existant au-dedans*,[11] cuya vida –que Bichat define como "orgánica"– es sólo la repetición de una serie de funciones, para llamarlas de algún modo, ciegas y privadas de conciencia (circulación de la sangre, respiración, asimilación, excreción, etcétera), y *l'animal vivant au-dehors*,[12] cuya vida

[10] Existe traducción al español de Xavier María Bichat, *Investigaciones fisiológicas sobre la vida y la muerte*, s.n., Madrid, 1807. [N. de T.]
[11] *El animal que existe adentro.* En francés en el original. [N. de T.]
[12] *El animal que vive afuera.* En francés en el original. [N. de T.]

–la única que, para Bichat, merece el nombre de "animal"– es definida mediante la relación con el mundo exterior. En el hombre, estos dos animales cohabitan, pero no coinciden: la vida orgánica del animal-de-adentro comienza en el feto antes que la vida animal y, en el envejecimiento y en la agonía, sobrevive a la muerte del animal-de-afuera.

Es superfluo recordar la importancia estratégica que ha tenido, en la historia de la medicina moderna, la determinación de esta separación entre las funciones de la vida vegetativa y las funciones de la vida de relación. Los logros de la cirugía moderna y de la anestesia se fundan, entre otras cosas, precisamente en la posibilidad de dividir y, al mismo tiempo, articular los dos animales de Bichat. Y cuando, como ha mostrado Foucault, el Estado moderno a partir del siglo XVII comienza a incluir entre sus tareas esenciales el cuidado de la vida de la población –y transforma así su política en biopoder– es, sobre todo, a través de una progresiva generalización y redefinición del concepto de vida vegetativa (que coincide ahora con el patrimonio biológico de la nación) que el Estado realiza su nueva vocación. Y todavía hoy, en las discusiones sobre la definición *ex lege*[13] de los criterios de la muerte clínica, se trata de una determinación ulterior de esta vida desnuda –desconectada de toda actividad cerebral y, para expresarlo de alguna manera, de todo sujeto– la que decide si un determinado cuerpo puede ser considerado vivo o debe ser abandonado a la extrema peripecia de los trasplantes.

[13] *A partir de la ley*. En latín en el original. [N. de T.]

La división de la vida en vegetal y de relación, orgánica y animal, animal y humana pasa entonces, sobre todo, por el interior del viviente hombre como una frontera móvil; y sin esta íntima cesura, probablemente no sea posible la decisión misma sobre lo que es humano y lo que no lo es. Sólo es posible oponer el hombre a los otros vivientes y, al mismo tiempo, organizar la compleja –y no siempre edificante– economía de las relaciones entre los hombres y los animales, porque algo así como una vida animal ha sido separada en el interior del hombre, porque la distancia y la proximidad con el animal han sido medidas y reconocidas sobre todo en lo más íntimo y cercano.

Pero, si esto es verdad, si la cesura entre lo humano y lo animal pasa sobre todo por el interior del hombre, entonces la cuestión del hombre –y del "humanismo"– debe ser formulada en nuevos términos. En nuestra cultura, el hombre ha sido siempre pensado como la articulación y la conjunción de un cuerpo y de un alma, de un viviente y de un *lógos*, de un elemento natural (o animal) y de un elemento sobrenatural, social o divino. Tenemos que aprender, en cambio, a pensar el hombre como lo que resulta de la desconexión de estos dos elementos y no investigar el misterio metafísico de la conjunción, sino el misterio práctico y político de la separación. ¿Qué es el hombre, si siempre es el lugar –y, al mismo tiempo, el resultado– de divisiones y cesuras incesantes? Trabajar sobre estas divisiones, preguntarse en qué modo –en el hombre– el hombre ha sido separado del no-hombre y el animal de lo humano es más urgente que tomar posición acerca de las grandes cuestiones, acerca de los denominados valores y derechos humanos. Y, tal vez, también la esfera más luminosa de las

relaciones con lo divino dependa, de alguna manera, de aquella –más oscura– que nos separa del animal.

5

Fisiología de los beatos

¿Qué es este Paraíso, si no la taberna
de una continua comilona y el prostíbulo
de perpetuas obscenidades?[14]
Guillermo de París

La lectura de los tratados medievales sobre la integridad y las cualidades del cuerpo de los resucitados es, desde este punto de vista, particularmente instructiva. El problema que los Padres tenían que afrontar era, sobre todo, el de la identidad entre el cuerpo resucitado y el que le había tocado al hombre en vida. La identidad parecía implicar, en efecto, que toda la materia que había pertenecido al cuerpo del muerto tenía que resucitar y volver a tomar su lugar en el organismo beato. Pero, precisamente, aquí comenzaban las dificultades. Si, por ejemplo, a un ladrón –más tarde arrepentido y redimido– le había sido amputada una mano, ésta ¿tenía que volver a unirse con el cuerpo en el momento de la resurrección? Y la costilla de Adán –se pregunta Tomás– de la cual ha sido formado el cuerpo de Eva, ¿resucitará en ella o en Adán? Por otro lado, según la ciencia medieval, los alimentos se transforman en

[14] Guillermo de París, es decir, Guillermo de Auvergne (1180-1249). [N. de T.]

carne viva a través de la digestión. En el caso de un antropófago, que se ha nutrido con otros cuerpos humanos, esto implicaría que, en la resurrección, una misma materia tiene que ser reintegrada a varios individuos. ¿Y qué decir sobre el cabello y las uñas? ¿Y del esperma, del sudor, de la leche, de la orina y de las otras secreciones? Si los intestinos resucitan –argumenta un teólogo–, tendrán que resucitar vacíos o llenos. Si llenos, significa que también la inmundicia resucitará; si vacíos, se tendrá entonces un órgano sin ninguna función natural.

El problema de la identidad y de la integridad del cuerpo resucitado se convierte así, enseguida, en el de la fisiología de la vida beata. ¿Cómo deben ser concebidas las funciones vitales del cuerpo paradisíaco? Para orientarse en un terreno tan accidentado, los Padres disponían de un útil paradigma: el cuerpo edénico de Adán y Eva antes de la caída. "La plantación de Dios en las delicias de la beata y eterna felicidad –escribe Escoto Eriúgena– es la misma naturaleza humana creada a imagen de Dios" (Escoto Eriúgena, 822).[15] La fisiología del cuerpo beato podía presentarse, desde esta perspectiva, como una restauración del cuerpo edénico, arquetipo de la incorrupta naturaleza humana. Esto implicaba, sin embargo, algunas consecuencias que los Padres no podían aceptar del todo. Ciertamente, como había explicado Agustín, la sexualidad de Adán antes de la caída no se parecía a la nuestra, dado que sus partes sexuales podían ser movidas voluntariamente al igual que las manos o los pies; de modo que la unión sexual podía realizarse sin necesi-

[15] Juan Escoto Eriúgena (810/15-877). [N. de T.]

dad de ningún estímulo de concupiscencia. Y la nutrición adánica era infinitamente más noble que la nuestra, porque consistía tan sólo en los frutos de los árboles paradisíacos. Pero, aun así, ¿cómo concebir el uso de las partes sexuales –o incluso tan sólo de los alimentos– por parte de los beatos?

Si se admitía, en efecto, que los resucitados se servirían de la sexualidad para reproducirse y del alimento para nutrirse, esto implicaba que el número y la forma corpórea de los hombres habrían aumentado o cambiado infinitamente, y que habría muchos beatos que no vivieron antes de la resurrección y cuya humanidad era, por lo tanto, imposible de definir. Las dos principales funciones de la vida animal –la nutrición y la generación– están ordenadas a la conservación del individuo y de la especie; pero, después de la resurrección, el género humano ya habría alcanzado su número preestablecido y, en ausencia de la muerte, las dos funciones serían completamente inútiles. Además, si los resucitados hubieran continuado comiendo y reproduciéndose, el Paraíso no habría sido lo suficientemente grande no sólo para contenerlos a todos, sino ni siquiera para recoger sus excrementos, como justifica la irónica invectiva de Guillermo de París: *maledicta Paradisus in qua tantum cacatur*![16]

Había, sin embargo, una doctrina más insidiosa, que sostenía que los resucitados utilizarían el sexo y los alimentos no para la conservación del individuo o de la especie, sino –puesto que la beatitud consiste en la perfecta operación de la naturaleza humana– a fin de que en el Paraíso todo el hombre

[16] *Maldito paraíso en el que se caga tanto.* En latín en el original. [N. de T.]

fuese beato, tanto en las potencias corporales como en las espirituales. Contra estos herejes –que identifica con los mahometanos y los judíos–, en las cuestiones *De resurrectione*[17] agregadas a la *Summa theologica*, Tomás confirma con firmeza la exclusión del Paraíso del *usus venereorum et ciborum*.[18] La resurrección –enseña– no está ordenada a la perfección de la vida natural del hombre, sino sólo a la última perfección que es la vida contemplativa.

> Todas aquellas operaciones naturales que conciernen a la obtención y a la conservación de la primera perfección de la naturaleza humana no existirán después de la resurrección [...]. Y puesto que comer, beber, dormir y engendrar pertenecen a la primera perfección de la naturaleza, cesarán en los resucitados. (Tomás de Aquino 1955, 151-52)[19]

El mismo autor que había afirmado poco antes que el pecado del hombre no había cambiado en nada la naturaleza y la condición de los animales, proclama ahora sin reservas que la vida animal está excluida del Paraíso, que la vida beata no es en ningún caso una vida animal. Consecuentemente, tampoco las plantas y los animales encontrarán un lugar en el Paraíso, "se corromperán según el todo y según la parte" (*ibid.*). En el cuerpo de los resucitados, las funciones animales estarán "ociosas y vacías", exactamente como, según la teología medieval,

[17] *Acerca de la resurrección*. En latín en el original. [N. de T.]
[18] *Uso de lo venéreo y de los alimentos*. En latín en el original. [N. de T.]
[19] *Suma teológica*, Suplemento, q. 84, art. 4, c. [N. de T.]

después de la expulsión de Adán y Eva, el Edén se vació de toda vida humana. No toda la carne será salvada y, en la fisiología de los beatos, la *oikonomía*[20] divina de la salvación deja un resto sin redimir.

[20] *Economía*. En griego en el original. [N. de T.]

6

Cognitio experimentalis[21]

[21] *Conocimiento experimental.* En latín en el original. [N. de T.]

Podemos entonces adelantar algunas hipótesis provisorias sobre las razones que hacen enigmática la representación de los justos con cabeza animal en la miniatura de la Ambrosiana. El final mesiánico de la historia o el cumplimiento de la *oikonomía* divina de la salvación define un umbral crítico, en el que la diferencia entre lo animal y lo humano, tan decisiva para nuestra cultura, amenaza con borrarse. La relación entre el hombre y el animal delimita, así, un ámbito esencial, en el que la investigación histórica tiene que necesariamente confrontarse con aquella franja de ultrahistoria, a la que no puede acercarse sin implicar a la filosofía primera. Como si la determinación de la frontera entre lo humano y lo animal no fuera simplemente una cuestión más sobre la cual discuten filósofos y teólogos, científicos y políticos, sino una operación metafísico-política fundamental, y en la cual sólo algo así como un "hombre" puede ser decidido y producido. Si vida animal y vida humana se superpusieran perfectamente, ni el hombre ni el animal –y, tal vez, ni lo divino– serían pensables. Por ello, el llegar a la posthistoria implica necesariamente la reactualización del umbral prehistórico en el que esta frontera ha sido definida. El Paraíso pone en cuestión al Edén.

En un pasaje de la *Summa,* que lleva el significativo título:

Utrum Adam in statu innocentiae animalibus dominaretur,[22] Tomás parece acercarse por un instante al centro del problema evocando un "experimento cognoscitivo" que tendría su lugar en la relación entre el hombre y el animal.

> En el estado de inocencia –escribe–, los hombres no necesitaban de los animales para ninguna necesidad corpórea. No para cubrirse, porque no se avergonzaban de su desnudez, desde el momento en que no había en ellos ningún movimiento de desordenada concupiscencia. No para alimentarse, ya que obtenían su nutrición de los árboles del Edén. No como medio de transporte, a causa de la robustez de sus cuerpos. Más bien, tenían necesidad de ellos para obtener de su naturaleza un conocimiento experimental [*Indigebant tamen eis ad experimentalem cognitionem sumendam de naturis eorum*]. Y esto está significado por el hecho de que Dios condujo los animales ante Adán para que les impusiese un nombre que designaba su naturaleza. (Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Primera parte, q. 96, art. 1° ad 3)

Debemos tratar de aferrar lo que está en juego en esta *cognitio experimentalis*. Tal vez no tan sólo la teología y la filosofía, sino también la política, la ética y la jurisprudencia están desplegadas y suspendidas en la diferencia entre el hombre y el animal.

---

[22] *Si Adán en el estado de inocencia dominaba los animales* (Tomás de Aquino, *Suma teológica*, Primera parte, q. 96, Prólogo). En latín en el original. [N. de T.]

El experimento cognoscitivo que está en juego en esta diferencia concierne, en último análisis, a la naturaleza del hombre, más exactamente, a la producción y a la definición de esta naturaleza. Es un experimento *de hominis natura.*[23] Cuando la diferencia desaparece y los dos términos colapsan uno contra el otro –como parece suceder hoy–, también la diferencia entre el ser y la nada, lo lícito y lo ilícito, lo divino y lo demoníaco disminuye y, en su lugar, aparece algo para lo que hasta los nombres parecen faltarnos. Tal vez también los campos de concentración y de exterminio sean un experimento de este género, una tentativa extrema y monstruosa de decidir entre lo humano y lo inhumano, que terminó involucrando en su ruina la posibilidad misma de la distinción.

[23] *Acerca de la naturaleza del hombre.* En latín en el original. [N. de T.]

7

Taxonomías

Cartesius certe non vidit simios.[24]
Carlos Linneo

Linneo, el fundador de la taxonomía científica moderna, tenía debilidad por los monos. Es probable que haya tenido ocasión de verlos de cerca mientras estudiaba en Amsterdam, que entonces era un centro importante para el comercio de animales exóticos. Más tarde, de regreso en Suecia y convertido en jefe de los médicos del rey, reunió en Upsala un pequeño zoológico, que comprendía simios de variadas especies, entre los cuales se cuenta que tenía preferencia por un macaco de nombre Diana. Que los simios, como los demás *bruta*,[25] se distinguieran sustancialmente del hombre porque estaban privados de alma no era algo que estuviese dispuesto a conceder fácilmente a los teólogos. Una nota al *Systema naturae* liquida la teoría cartesiana que concebía a los animales del mismo modo que a los *automata mechanica*[26] con la exclamación de fastidio: "evidentemente Descartes nunca vio un

[24] *Descartes ciertamente no vio los simios.* En latín en el original. [N. de T.]
[25] *Brutos.* En latín en el original. [N. de T.]
[26] *Autómatas mecánicos.* En latín en el original. [N. de T.]

simio". En un escrito posterior, que lleva como título *Menniskans Cousiner* –primos del hombre– explica cuán arduo es identificar, desde el punto de vista de las ciencias de la naturaleza, la diferencia específica entre los monos antropomorfos y el hombre. No es que no se diera cuenta de la clara diferencia que separa al hombre de la bestia en el plano moral y religioso:

> [...] el hombre es el animal que el Creador encontró digno de honrar con una mente tan maravillosa y quiso adoptar como su predilecto, reservándole una existencia más noble. Dios ha incluso enviado a la tierra a su único hijo para salvarlo. (Linneo 1955, 4)

Pero todo esto, concluía,

> pertenece a otro foro; en mi laboratorio debo atenerme como el zapatero a su zapato y considerar al hombre y a su cuerpo como un naturalista, que no logra hallar otro carácter que lo distinga de los simios, más allá del hecho de que estos últimos tienen un espacio vacío entre los caninos y los otros dientes. (*ibid.*)

El gesto perentorio con que, en el *Systema naturae,* inscribe *Homo* en el orden de los *Anthropomorpha* (que a partir de la décima edición, de *1758,* se llamarán *Primates*) junto a *Simio, Lemur y Vespertilio* (el murciélago) no puede, entonces, sorprender. Por otra parte, a pesar de las polémicas que su gesto no dejó de suscitar, en cierto sentido la cosa estaba en el aire. Ya John Ray, en 1693, había distinguido entre los cua-

drúpedos el grupo de los *Anthropomorpha,* los "semejantes al hombre". Generalmente, en el Antiguo régimen los confines de lo humano son bastante más inciertos y fluctuantes de cuanto parecerán en el siglo XIX, después del desarrollo de las ciencias humanas. El lenguaje, que se convertirá en la característica por excelencia de lo humano, hasta el siglo XVIII supera los órdenes y las clases, porque se sospecha que también los pájaros hablan. Un testigo ciertamente fidedigno como John Locke refiere como más o menos cierta la historia del loro del príncipe de Nassau, que era capaz de mantener una conversación y de responder a las preguntas "como una criatura racional". Pero también la demarcación física entre el hombre y las otras especies implicaba algunas zonas de indiferencia, donde no es posible asignar una identidad cierta. Una obra científica seria como *Ichthiologia* de Peter Artedi (1738) enumeraba todavía a la sirena junto a las focas y a los leones de mar y Linneo mismo, en su *Pan Europaeus,* clasifica la sirena –que el anatomista danés Caspar Bartholin llamaba *Homo marinus*– junto al hombre y al mono. Por otra parte, incluso el confín entre los simios antropomorfos y determinadas poblaciones primitivas no era para nada claro. La primera descripción de un orangután por parte del médico Nicolas Tulp, en 1641, subraya los aspectos humanos de este *Homo sylvestris* (tal es el significado de la expresión malaya *orang-utan*). Y será necesario esperar la disertación de Edward Tyson *Orang-Outang, sive Homo Sylvestris, or the Anatomy of a Pygmie* (1699) para que la diferencia física entre el mono y el hombre se apoye, por primera vez, en las sólidas bases de la anatomía comparada. Aunque esta obra sea considerada una especie de incunable de la

primatología, la criatura que Tyson llama "pigmeo" (y que por cuarenta y ocho caracteres se distingue anatómicamente del hombre y por treinta y cuatro del simio) todavía representa, para él, una clase de "animal intermedio" entre el mono y el hombre, que se sitúa respecto de éste en una relación simétricamente opuesta al ángel.

> El animal cuya anatomía he ofrecido –escribe Tyson en la dedicatoria a lord Falconer– es el más cercano a la humanidad y parece constituir el nexo entre lo animal y lo racional, así como su Señoría y los de su rango acercan por conocimiento y sabiduría a aquel género de creatura que es el más cercano por encima de nosotros.

Y basta echar una ojeada al título completo de la disertación para darse cuenta de cómo los confines de lo humano estaban todavía amenazados no sólo por los animales reales, sino también por las creaturas de la mitología: *Orang-Outang, sive Homo Sylvestris, or, the Anatomy of a Pygmie Compared with that of a Monkey, an Ape, and a Man, to which is Added, a Philological Essay Concerning the Pygmies, the Cynocephali, the Satyrs and Sphinges of the Ancients: Wherein it Will Appear that They are Either Apes or Monkeys, and not Men, as Formerly Pretended.*[26]

[26] *Orang-Outang, u Homo sylvestris, o la anatomía de un pigmeo comparada con la de un mono, una abeja y un hombre, a lo cual se adjunta un ensayo filológico concerniente a los pigmeos, los cinocéfalos, los sátiros y las esfinges de los abismos: en el que se verá que ellos son abejas o monos, y no hombres, como se suponía anteriormente.* En inglés en el original. [N. de T.]

En realidad, el genio de Linneo no consiste tanto en la resolución con que inscribe al hombre entre los primates, como en la ironía con que –a diferencia de lo que hace con las otras especies– junto al nombre genérico *Homo* no registra ninguna nota específica, excepto el viejo adagio filosófico: *nosce te ipsum.*[27] Incluso cuando en la décima edición la denominación completa se convierte en *Homo sapiens*, el nuevo epíteto no representa, con toda evidencia, una descripción, sino sólo una trivialización de este adagio, que mantiene, por otra parte, su lugar al lado del término *Homo.* Vale la pena reflexionar sobre esta anomalía taxonómica, que pone como diferencia específica no un dato, sino un imperativo.

Un análisis del *Introitus* que abre el *Systema* no deja dudas en cuanto al sentido que Linneo atribuía a su lema: el hombre no tiene ninguna identidad específica, excepto la de *poder* reconocerse. Pero definir lo humano no a través de una *nota characteristica,* sino a través del conocimiento de sí, significa que es hombre el que se reconocerá como tal, que *el hombre es el animal que tiene que reconocerse humano para serlo.* Cuando nace, escribe en efecto Linneo, la naturaleza arroja al hombre "desnudo sobre la desnuda tierra", incapaz de conocer, hablar, caminar, nutrirse, a menos que todo esto le sea enseñado *(Nudus in nuda terra... cui sci re nichil sine doctrina; non fari, non ingredi, non vesci, non aliud naturae sponte).* Él se convierte en sí mismo sólo si se eleva por encima del hombre *(o quam contempta res est homo, nisi supra human se erexerit:* Linneo 1735, 6).

[27] *Conócete a ti mismo.* En latín en el original. [N. de T.]

En una carta a un crítico, Johann Georg Gmelin, que le objetaba que en el *Systema* el hombre parece haber sido creado a imagen del mono, Linneo responde alegando el sentido de su lema: "y sin embargo el hombre se reconoce a sí mismo. Tal vez tenga que quitar estas palabras. Pero pido a vosotros y al mundo entero que me indique una diferencia genérica entre el simio y el hombre, que esté conforme con la historia natural. Yo no la conozco" (Gmelin, 55). Las anotaciones para responder a otro crítico, Theodor Klein, muestran hasta qué punto Linneo estaba dispuesto a llevar la ironía implícita en el formula *Homo sapiens.* Aquellos que, como Klein, no se reconocen en la posición que el *Systema* ha asignado al hombre, tienen que aplicar a sí mismos el *nosce te ipsum:* no habiendo sabido reconocerse como hombre, se han incluido a sí mismos entre los simios.

Homo sapiens no es, por lo tanto, ni una sustancia ni una especie claramente definida; es, más bien, una máquina o un artificio para producir el reconocimiento de lo humano. Según la sensibilidad de la época, la máquina antropogénica (o antropológica, como podemos llamarla, retomando una expresión de Furio Jesi) es una máquina óptica (tal es, según los estudios más recientes, también el mecanismo descrito en el *Leviatán,* de cuya introducción, quizá, Linneo tomó su lema: *nosces te ipsum, read thy de self,*[28] como Hobbes traduce este *saying not of late understood*)[29] constituida por una serie de

[28] *Léete a ti mismo.* En inglés en el original. [N. de T.]

[29] *Dicho que todavía no se ha entendido.* En inglés en el original. (Tomado de la traducción de *Leviatán* de Carlos Mellizo, Alianza, Madrid, 1989). [N. de T.]

espejos en los que el hombre, mirándose, ve su propia imagen siempre deformada en rasgos de mono. *Homo* es un animal constitutivamente "antropomorfo" (esto es, "parecido al hombre", según el término que Linneo usa constantemente hasta la décima edición del *Systema),* que tiene que, para ser humano, reconocerse en un no hombre.

En la iconografía medieval, el mono tiene en la mano un espejo, en el que el hombre pecador tiene que reconocerse como *simia dei.*[30] En la máquina óptica de Linneo, el que rechaza reconocerse en el mono, se convierte en mono. Parafraseando a Pascal, *qui fait l'homme, fait le singe.*[31] Por ello, al final de la introducción de *Systema,* Linneo, que ha definido *Homo* como el animal que sólo es si se reconoce no siendo, tiene que soportar que simios en calidad de críticos se le suban a la espalda para burlarse: *ideoque ringentium Satyrorum cachinnos, meisque humeris insilientium cerco - pithecorum exsultationes sustinui.*[32]

---

[30] *Copia de Dios.* En latín en el original. [N. de T.]

[31] *El que se hace el hombre, se hace el mono.* En francés en el original. [N. de T.]

[32] *Y por esto resistí las carcajadas de los refunfuñantes sátiros y en mis propios hombros las exultaciones de los movedizos cercopitecos.* En Latín en el original. [N. de T.]

8

Sin rango

La máquina antropológica del humanismo es un dispositivo irónico que verifica la ausencia para *Homo* de una naturaleza propia, manteniéndolo suspendido entre una naturaleza celeste y una terrena, entre lo animal y lo humano; y por ello, siendo siempre menos y más que sí mismo. Esto es evidente en aquel "manifiesto del humanismo" que es la oración de Pico, que continúa impropiamente siendo llamada *de hominis dignitate*,[33] aunque no contiene –ni hubiese podido en ningún caso referirlo al hombre– el término de *dignitas*, que significa simplemente "rango". El paradigma que presenta no es para nada edificante. La tesis central de la oración es, en efecto, que el hombre, habiendo sido plasmado cuando todos los modelos de la creación estaban agotados (*iam piena omnia* [*scil. archetipa*]*; omnia summis, mediis infimisque ordinibus fuerant distributa*),[34] no puede tener ni arquetipo ni lugar propio (*certam sedem*) ni rango específico (*nec munus ullum peculiare:* Pico della Mirandola, 102). Más bien, puesto que su creación tuvo lugar sin un modelo definido (*indiscretae opus imaginis*), no

---

[33] *De la dignidad del hombre.* En latín en el original. [N. de T.]

[34] *Todo estaba lleno ya, todo había sido distribuido entre los órdenes sumos, medios, ínfimos.* En latín en el original. Pico della Mirandola, *De la dignidad del hombre,* § 4, 15. [N. de T.]

tiene propiamente ni siquiera un rostro (*nec de propriam faciem: ibid.*) y tiene que modelarla a su albedrío con forma bestial o divina (*tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fictor, in quam malueris tute fornam effingas. Poteris in inferiore quae sunt bruta degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari:* Pico della Mirandola, 102-04).[35] En esta definición, mediante la ausencia de rostro, está funcionando la misma máquina irónica que llevará, tres siglos después de Linneo, a clasificar al hombre entre los *Anthropomorpha,* entre los animales "semejantes al hombre". En cuanto no tiene esencia ni vocación específica, *Homo* es constitutivamente no-humano, puede recibir todas las naturalezas y todos los rostros (*Nascenti homini omnifaria semina et omnigenae vitae germina indidit Pater: ibid.,* 104)[36] y Pico puede subrayar irónicamente su inconsistencia y su inclasificabilidad definiéndolo "nuestro camaleón" (*Quis hunc nostrum chamaeleonta non admiretur?: ibid.*).[37] El descubrimiento humanístico del hombre es el descubrimiento de su faltarse a sí mismo, de su irremediable ausencia de *dignitas.*

---

[35] *Como libre, extraordinario plasmador y escultor de ti mismo, tú te puedes configurar por ti mismo en la forma que prefieras. Podrás degenerar en los seres inferiores, que son los animales; podrás regenerarte, según tu decisión, en los seres superiores, que son los divinos.* En latín en el original. Pico della Mirandola, *De la dignidad del hombre,* § 4, 22-23. [N. de T.]

[36] *En el hombre naciente, el Padre infunde semillas de todo tipo y gérmenes de todas las especies de vida.* En latín en el original. *Ibid,* § 6, 28. [N. de T.]

[37] *¿Quién no admirará a nuestro camaleón?* En latín en el original. *Ibid, De la dignidad del hombre,* § 7, 32. [N. de T.]

A esta labilidad y a esta inhumanidad de lo humano corresponde en Linneo la inscripción en la especie *Homo sapiens* del enigmático variante *Homo ferus*,[38] que parece desmentir punto por punto los caracteres del más noble de los primates: él es *tetrapus* (camina a cuatro patas), *mutus* (privado de lenguaje), *hirsutus* (cubierto de pelo). La lista que sigue en la edición de 1758 especifica la identidad anagráfica: se trata de los *enfants sauvages* o niños-lobo, de los que el *Systema* registra cinco apariciones en menos de quince años: el joven de Hannover (1724), los dos *pueri pyrenaici* (1719), la *puella transisalana* (1717), la *puella campanica* (1731). En el momento en que las ciencias del hombre comienzan a delinear los contornos de su *facies*,[39] los *enfants sauvages*, que aparecen cada vez más frecuentemente en los límites de los pueblos de Europa, son los mensajeros de la inhumanidad del hombre, los testigos de su frágil identidad y de su falta de rostro propio. Y la pasión que experimentaban los hombres del Antiguo régimen ante estos seres mudos e inciertos, reconociéndose en ellos y "humanizándolos", muestra hasta qué punto son conscientes de la precariedad de lo humano. Como escribe Lord Monboddo en el prefacio de la versión inglesa de la *Histoire d'une jeune de fille sauvage, trouvée dans les bois à l'âge de dix ans*,[40] ellos sabían perfectamente que "la razón y la sensibilidad animal, por más distintas que nos las podamos imaginar, se

[38] *Hombre salvaje*. En latín en el original. [N. de T.]
[39] *Rostro*. En latín en el original. [N. de T.]
[40] *Historia de una jovencita salvaje, encontrada en el bosque a la edad de diez años*. En francés en el original. [N. de T.]

prolongan una en la otra, a través de transiciones a tal punto imperceptibles que es más difícil trazar la línea que las separa que la línea que divide el animal del vegetal" (Hecquet, 6). Los trazos del rostro humano son –aunque por poco– tan indecisos y aleatorios que están siempre a punto de deshacerse y cancelarse como si fueran de un ser momentáneo: "¿quién puede decir –escribe Diderot en el *Rêve de d'Alembert*– si este bípedo deforme, alto tan solo cuatro pies, que en las cercanías del polo se llama todavía hombre y que no tardaría en perder este nombre si se deformara todavía un poco, no es más que la imagen de una especie que pasa?" (Diderot, 130).

9

Máquina antropológica

Homo alalus primigenius Haeckelii...[41]
Hans Vaihinger

En 1899, Ernst Haeckel, profesor en la Universidad de Jena, publicó en la editorial Kröner de Stuttgart *Die Welträtsel,* los "enigmas del mundo", que, contra todo dualismo y toda metafísica, quería reconciliar la búsqueda filosófica de la verdad con los progresos de las ciencias naturales. A pesar del tecnicismo y de la vastedad de los problemas que abordaba, el libro superó en pocos años ciento cincuenta mil ejemplares y se convirtió en una especie de evangelio del progresismo científico. El título contenía más que una alusión irónica al discurso que Emil Du Bois-Reymond había realizado algunos años antes en la Academia de las ciencias de Berlín, donde el célebre científico había hecho una lista de siete "enigmas del mundo", de los cuales declaró tres "trascendentes e insolubles", tres solubles, pero todavía no resueltos, y uno incierto. En el quinto capítulo de su libro, Haeckel, que supone haber eliminado los primeros tres enigmas con su propia doctrina de la sustancia, se concentra en el "problema de los problemas", el origen del hombre, que reúne de alguna manera

[41] *Hombre mudo primigenio de Haeckel.* En latín en el original. [N. de T.]

en sí los tres problemas solubles, pero todavía no resueltos de Du Bois-Reymond. También esta vez piensa que ha resuelto definitivamente la cuestión, aquí mediante un desarrollo radical y coherente del evolucionismo darwiniano.

Ya Thomas Huxley, explica, había enseñado que la "teoría de la descendencia del hombre a partir del mono fue una consecuencia necesaria del darwinismo" (Haeckel, 37); pero precisamente esta certeza imponía la difícil tarea de reconstruir la historia evolutiva del hombre apoyándose tanto en los resultados de la anatomía comparada como en los hallazgos de la investigación paleontológica. Haeckel ya había dedicado a esta tarea, en 1874, su *Anthropogenie,* donde reconstruía la historia del hombre desde los peces del Siluriano hasta los monos-hombre o antropomorfos del Mioceno. Pero su aporte específico –del que estaba razonablemente orgulloso– es el haber propuesto la hipótesis de que, en el pasaje de los monos antropomorfos (o monos-hombre) al hombre, existió un ser particular que él llama "hombre-mono" (*Affenmensch*) o, dado que está privado de lenguaje, *Pithecanthropus alalus:*

> De los Placentarios, al principio del Terciario (Eoceno) derivaron los primeros antepasados de los Primates, semisimios, de los cuales, en el Mioceno, se desarrollaron los monos en sentido propio y, más precisamente, de los Catarrinos, primero los monos-perro, los Cinopitecos, y luego los monos-hombre o antropomorfos. De una rama de estos últimos deriva, en el curso del Plioceno, el hombre-mono privado de lenguaje: *Pithecanthropus alalus,*y finalmente, de éste, el hombre hablante. (*ibid.*)

La existencia de este pitecántropo u hombre-mono, que en 1874 era simplemente una hipótesis, se hizo realidad cuando, en 1891, un médico militar holandés, Eugen DuBois, descubrió en la isla de Java un fragmento de cráneo y un fémur semejantes a los del hombre actual y, para gran satisfacción de Haeckel –del que era, por otra parte, un entusiasta lector–, bautizó *Pithecanthropus erectus* al ser al que habían pertenecido. "Es éste –afirma Haeckel perentoriamente– el tan buscado *missing link*, el supuesto eslabón perdido en la cadena evolutiva de los primates, que se despliega sin interrupciones desde los monos Catarrinos inferiores hasta el hombre altamente desarrollado" (*ibid.*, 39).

La idea de este *sprachloser Urmensch*[42] –como Haeckel también lo definía–, implicaba, sin embargo, algunas aporías de las que no parecía darse cuenta. El paso del animal al hombre, a pesar del énfasis puesto en la anatomía comparada y en los hallazgos paleontológicos, era en realidad producido a través de la sustracción de un elemento que no tenía que ver con una cosa ni con la otra y que era presupuesto como característica de lo humano: el lenguaje. Identificándose con éste, el hombre hablante excluye, como ya y no todavía humano, su propio mutismo.

Le tocó en suerte a un lingüista, Heymann Steinthal –que era también uno de los últimos representantes de aquella *Wissenschaft des Judentums*[43] que había intentado aplicar los

[42] *Hombre primitivo privado de lenguaje.* En alemán en el original. [N. de T.]
[43] *Ciencia del judaísmo.* En alemán en el original. [N. de T.]

métodos de la ciencia moderna al estudio del judaísmo–, poner al descubierto las aporías implícitas en la doctrina haeckeliana *del Homo alalus* y, más generalmente, de aquella que podemos llamar la máquina antropológica de los modernos. En sus investigaciones sobre el origen del lenguaje, Steinthal había propuesto por su cuenta, muchos años antes que Haeckel, la idea de un estadio prelingüístico de la humanidad. Había tratado de imaginar una fase de la vida perceptiva del hombre en la cual el lenguaje todavía no había aparecido y la había comparado con la vida perceptiva del animal. Luego, había tratado de mostrar de qué modo el lenguaje pudo surgir de la vida perceptiva del hombre y no de la del animal. Pero precisamente aquí aparecía una aporía de la que se daría cuenta en forma plena sólo algunos años más tarde:

> Hemos comparado –escribía– este estadio puramente hipotético del alma humana con la del animal, y hemos corroborado en el primero, generalmente y en todo aspecto, un exceso de fuerzas. Luego dejamos que el alma humana aplicara este exceso a la creación del lenguaje. Así, pudimos mostrar por qué el lenguaje se originaba del alma humana y de sus percepciones y no de la del animal [...]. Pero, en nuestra descripción del alma humana y de la animal, tuvimos que prescindir del lenguaje, cuya posibilidad se trataba precisamente de probar. Sobre todo, se debía mostrar de dónde venía la fuerza gracias a la cual el alma forma el lenguaje. Esta fuerza capaz de crear el lenguaje no podía evidentemente proceder del lenguaje. Por ello, supusimos un estadio del

> hombre precedente al lenguaje. Pero éste es sólo una ficción. El lenguaje es, en efecto, tan necesario y natural para el ser humano que sin él el hombre no puede ni existir ni ser pensado como existente. O el hombre tiene lenguaje o bien, simplemente, no es. Por otra parte –y precisamente esto justifica la ficción– el lenguaje no puede ser considerado innato al alma humana. Es, más bien, una producción del hombre, aunque no todavía plenamente consciente. Es un estadio del desarrollo del alma y exige una deducción a partir de los estadios precedentes. Con él comienza la verdadera y propia actividad humana. Es el puente que conduce del reino animal al humano [...]. Pero hemos querido explicar, mediante una comparación del animal con el hombre-animal, por qué sólo el alma humana construye este puente, por qué sólo el hombre y no el animal progresa a través del lenguaje desde la animalidad hasta la humanidad. Esta comparación nos enseña que el hombre, tal como debemos imaginarlo, o sea sin lenguaje, es un hombre-animal [*Tiermenschen*] y no un animal humano [*Menschentier*]; es siempre ya una especie de hombre y no una especie de animal. (Steinthal 188 1, 355-56)

Lo que discrimina al hombre del animal es el lenguaje, pero este no es un dato natural innato en la estructura psicofísica del hombre, sino una producción histórica que, como tal, no puede ser propiamente asignada al animal ni al hombre. Si se quita este elemento, la diferencia entre el hombre y el animal se borra, a menos que se imagine un *hombre* no hablante –*Homo*

alalus, precisamente– que tiene que hacer la veces de puente entre el animal y lo humano. Pero esto es, de manera evidente, tan sólo una proyección del lenguaje, un presupuesto del hombre hablante, mediante el cual se obtiene tan sólo una animalización del hombre (un hombre-animal, como el hombre-mono de Haeckel) o una humanización de los animales (un mono-hombre). El hombre-animal y el animal-hombre son las dos caras de una misma fractura, que no puede ser colmada por una parte ni por la otra.

Volviendo algunos años después sobre su teoría, cuando había tomado conocimiento de las tesis de Darwin y de Haeckel, ya en el centro del debate científico y filosófico, Steinthal se da perfectamente cuenta de la contradicción implícita en su hipótesis. Lo que él había tratado de comprender era por qué tan sólo el hombre y no el animal crea el lenguaje; pero esto equivalía a comprender en qué modo el hombre se origina del animal. Y precisamente aquí se producía la contradicción:

> El estadio prelingüístico de la intuición puede ser tan sólo uno y no doble, no puede ser distinto para el animal y para el hombre. Si fueran diferentes, si el hombre fuese, así, naturalmente superior al mono, entonces el origen del hombre no coincidiría con el origen del lenguaje, sino con el origen de su forma superior de intuición a partir de aquella inferior del animal. Sin darme cuenta, presuponía este origen: el hombre con sus características humanas me estaba dado, en realidad, a través de la creación y yo intentaba luego descubrir el origen del lenguaje en el hombre. Pero, de este modo, contradecía mi premisa, es

> decir, que el origen del lenguaje y el origen del hombre eran la misma cosa; ponía primero al hombre y luego lo dejaba producir el lenguaje. (Steinthal 1877, 303)

La contradicción que Steinthal descubre aquí es la misma que define la máquina antropológica que –en sus dos variantes, antigua y moderna– funciona en nuestra cultura. En la medida en que en ella está en juego la producción de lo humano mediante la oposición hombre/animal, humano/inhumano, la máquina funciona necesariamente mediante una exclusión (que es también y siempre ya una captura) y una inclusión (que es también y siempre ya una exclusión). Precisamente porque lo humano está, en efecto, siempre ya presupuesto, la máquina produce en realidad una especie de estado de excepción, una zona de indeterminación en la que el afuera no es más que la exclusión de un adentro y el adentro, a su vez, tan solo la inclusión de un afuera.

Tenemos así la máquina antropológica de los modernos. Ella funciona –lo hemos visto– excluyendo de sí como no (todavía) humano un ya humano, esto es, animalizando lo humano, aislando lo no-humano en el hombre: *Homo alalus*, o el hombre-simio. Es suficiente desplazar algunos decenios nuestra investigación y, en vez de este inocuo hallazgo paleontológico, tendremos el judío, esto es, el no-hombre producido en el hombre, o el *néomort*[44] *y* el ultra-comatoso, esto es, el animal aislado en el mismo cuerpo humano.

---

[44] *Recién muerto.* En francés en el original. [N. de T.]

Exactamente simétrico es el funcionamiento de la máquina de los antiguos. Si en la máquina de los modernos, el afuera se produce mediante la exclusión de un adentro y lo inhumano, animalizando lo humano, aquí el adentro se obtiene mediante la inclusión de un afuera, el no-hombre a través de la humanización de un animal: el mono-hombre, el *enfant sauvage* o el *Homo ferus*, pero, también y sobre todo, el esclavo, el bárbaro, el extranjero como figuras de un animal con formas humanas.

Ambas máquinas pueden funcionar tan sólo instituyendo en su centro una zona de indiferencia en la que debe producirse –como un *missing link* siempre faltante porque ya virtualmente presente– la articulación entre lo humano y lo animal, el hombre y el no-hombre, el hablante y el viviente. Como todo espacio de excepción, esta zona está en verdad perfectamente vacía, y lo verdaderamente humano que debe producirse es tan sólo el lugar de una decisión incesantemente actualizada, en la que las cesuras y sus rearticulaciones están siempre de nuevo deslocalizadas y desplazadas. Lo que debería obtenerse así no es, de todos modos, una vida animal ni una vida humana, sino sólo una vida separada y excluída de sí misma, tan sólo una *vida desnuda*.

Y frente a esta figura extrema de lo humano y de lo inhumano, no se trata tanto de preguntarse cuál de las dos máquinas (o de las dos variantes de la misma máquina) es mejor o más eficaz –o, más bien, menos sangrienta y letal–, como de comprender su funcionamiento para poder, eventualmente, detenerla.

10

Umwelt[45]

[45] *Mundo circundante, ambiente.* En alemán en el original. [N. de T.]

Ningún animal puede entrar en relación
con un objeto en cuanto tal.
Jakob von Uexküll

Es una suerte que el barón Jakob von Uexküll, hoy considerado uno de los máximos zoólogos del siglo XX y uno de los fundadores de la ecología, haya sido arruinado por la Primera Guerra Mundial. Ciertamente ya antes, primero como investigador libre en Heidelberg y luego en la Reserva zoológica de Nápoles, había conquistado una discreta reputación científica por sus investigaciones sobre la fisiología y el sistema nervioso de los invertebrados. Pero, una vez privado de su patrimonio familiar, se vio obligado a abandonar el sol meridional (aunque mantuvo una gran casa en Capri, donde murió en 1944 y donde, en 1926, Walter Benjamin se alojó durante algunos meses) y a integrarse a la Universidad de Hamburgo, fundando allí aquel Institut für Umweltforschung que lo hizo célebre.

Las investigaciones de Uexküll sobre el ambiente animal son contemporáneas tanto de la física cuántica como de las vanguardias artísticas. Como éstas, sus investigaciones expresan el abandono sin reservas de toda perspectiva antropocéntrica en las ciencias de la vida y la radical deshumanización de la imagen de la naturaleza (no tiene que sorprender, por lo tanto, que

ejercieran una fuerte influencia tanto sobre Heidegger– el filósofo del siglo XX que más se esforzó por separar al hombre del viviente– como sobre aquel otro, Gilles Deleuze, que trató de pensar al animal de modo absolutamente no antropomórfico). Donde la ciencia clásica veía un único mundo, que comprendía dentro de sí a todas las especies vivientes jerárquicamente ordenadas, desde las formas más elementales hasta los organismos superiores, Uexküll propone, en cambio, una infinita variedad de mundos perceptivos, todos igualmente perfectos y conectados entre sí como en una gigantesca partitura musical y, a pesar de ello, incomunicados y recíprocamente excluyentes, en cuyo centro están pequeños seres familiares y, al mismo tiempo, remotos, que se llaman *Echinus esculentus*, *Amoeba terrícola*, *Rhizostoma pulmo*, *Sipunculus*, *Anemonia sulcata*, *Ixodes ricinus*, etcétera. Por ello, Uexküll define como "paseos por mundos incognoscibles" sus reconstrucciones del ambiente del erizo de mar, de la ameba, de la medusa, del gusano de mar, de la anémona marina, de la garrapata –estos son sus nombres comunes– y de los otros minúsculos organismos que él prefiere, porque su unidad funcional con el ambiente parece aparentemente tan alejada de la del hombre y los animales denominados superiores.

Demasiado frecuentemente –afirma– nos imaginamos que las relaciones que un determinado sujeto animal mantiene con las cosas de su ambiente ocurren en el mismo espacio y al mismo tiempo de las que nos vinculan con los objetos de nuestro mundo humano. Esta ilusión se apoya en la creencia en un mundo único en el que se situarían todos los seres vivientes. Uexküll muestra que este mundo unitario no existe, así como no existen un tiempo y un espacio iguales para to-

dos los vivientes. La abeja, la libélula o la mosca que observamos volar cerca de nosotros en un día de sol, no se mueven en el mismo mundo en que los observamos ni comparten con nosotros –o entre ellos– el mismo tiempo y el mismo espacio.

Uexküll comienza distinguiendo con cuidado la *Umgebung*, el espacio objetivo en el que nosotros vemos moverse a un ser viviente, de la *Umwelt*, el mundo-ambiente que está constituido por una serie más o menos amplia de elementos que él llama "portadores de significado" (*Bedeutungsträger*) o "marcas" (*Merkmalträger*), que son las únicas que interesan a los animales. La *Umgebung* es, en realidad, nuestra propia *Umwelt*, a la que Uexküll no atribuye ningún privilegio particular y que, como tal, puede también variar según el punto de vista desde el cual la observamos. No existe un bosque en cuanto ambiente objetivamente determinado; existe un bosque-para-la-guardia-forestal, un bosque-para-el-cazador, un bosque-para-el-botánico, un bosque-para-el-caminante, un bosque-para-el-amigo- de-la-naturaleza, un bosque-para-el-leñador y, en fin, un bosque de fábula en el que se pierde Caperucita Roja. Aun un mínimo detalle –por ejemplo el tallo de una flor del campo– considerado en cuanto portador de significado, constituye siempre un elemento diferente de un ambiente diferente, según uno lo observe, por ejemplo, en el ambiente de una muchacha que recoge flores para hacer un ramillete que prenderá en su corsé, en el de la hormiga que se sirve de él como de un trayecto ideal para alcanzar su alimento en el cáliz de la flor, en el de la larva de la cigarra que agujerea el canal medular y lo utiliza luego como una bomba para construir las partes fluidas de su capullo aéreo y, en fin, en el de la vaca que simplemente lo mastica y lo traga para alimentarse.

Todo ambiente es una unidad cerrada en sí misma que resulta de la extracción selectiva de una serie de elementos o de "marcas" en la *Umgebung*, que no es, a su vez, sino el ambiente del hombre. La primera tarea del investigador que observa un animal es la de reconocer los portadores de significado que constituyen el ambiente. Pero estos no son aislados de manera objetiva y fáctica, sino que constituyen una fuerte unidad funcional –o, como Uexküll prefiere decir, musical– con los órganos receptores del animal que deben percibir la marca (*Merkorgan*) y deben reaccionar a ella (*Wirkorgan*). Todo sucede como si el portador de significado exterior y su receptor en el cuerpo del animal constituyeran dos elementos de una misma partitura musical, como dos notas en el "teclado sobre el cual la naturaleza ejecuta la sinfonía supra-temporal y extra-espacial de la significación", sin que sea posible decir de qué modo esos dos elementos tan heterogéneos han podido estar tan íntimamente conectados.

Consideremos desde esta perspectiva una telaraña. La araña no sabe nada de la mosca, ni puede tomarle las medidas como lo hace un sastre antes de confeccionar un traje para su cliente. Sin embargo, ella determina la amplitud de las mallas de su tela según las dimensiones del cuerpo de la mosca y adapta la resistencia de los hilos en proporción exacta a la fuerza de choque del cuerpo de la mosca en vuelo. Los hilos radiales son, además, más sólidos que los circulares, porque estos últimos –que, a diferencia de los primeros, están recubiertos de un líquido viscoso– tienen que ser bastante elásticos para poder apresar a la mosca e impedirle volar. En cuanto a los hilos radiales, son lisos y secos, porque la araña se sirve de ellos como de un atajo para caer sobre su presa y envolverla definitivamente en su invi-

sible prisión. El hecho más sorprendente es, en efecto, que los hilos de la tela están exactamente proporcionados a la capacidad visual del ojo de la mosca, que no puede verlos y vuela entonces hacia la muerte sin darse cuenta. Los mundos perceptivos de la mosca y de la araña están absolutamente incomunicados y, sin embargo, tan perfectamente coordinados que se dice que la partitura original de la mosca, que también se puede llamar su imagen originaria o su arquetipo, actúa sobre aquella de la araña de modo tal que la tela que ésta teje puede ser calificada como "moscaria". Aunque la araña no puede ver de ningún modo la *Umwelt* de la mosca (Uexküll afirma, formulando un principio que luego fue retomado, que "ningún animal puede entrar en relación con un objeto en cuanto tal", sino sólo con sus propios de portadores de significado), la tela expresa la paradójica coincidencia de esta ceguera recíproca.

Las investigaciones del fundador de la ecología aparecen pocos años después que las de Paul Vidal de La Blache sobre las relaciones entre la población y su ambiente (el *Tableau de la géographie de la France* es de 1903) y las de Friedrich Ratzel sobre el *Lebensraum*, el "espacio vital" de los pueblos (la *Politische Geographie* es de 1897), que iban a revolucionar profundamente la geografía humana del siglo XX. Y no está excluido que la tesis central de *Sein und Zeit*[46] sobre el ser-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*) como estructura humana fundamental, pueda

[46] *Ser y Tiempo*. Martin Heidegger, 1927. Seguiremos de aquí en más la traducción del italiano, pero tenemos a la vista la versión alemana y la traducción al español de Jorge Eduardo Rivera (Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997). [N. de T.]

ser leída de alguna manera como una respuesta a todo este ámbito problemático, que, a comienzos del siglo, modifica esencialmente la relación tradicional entre el viviente y su mundo-ambiente. Como sabemos, las tesis de Ratzel según las cuales todo pueblo está íntimamente unido a su espacio vital como dimensión esencial ejercieron una notable influencia sobre la geopolítica del nazismo. Esta proximidad se evidencia, en la biografía intelectual de Uexküll, en un episodio curioso. En 1928, cinco años antes del advenimiento del nazismo, este científico tan sobrio escribe un prefacio al *Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*[47] de Houston Chamberlain, hoy considerado uno de los precursores del nazismo.

[47] *Los fundamentos del siglo XIX.* En alemán en el original. [N. de T.]

11

Garrapata

El animal tiene memoria, pero ningún recuerdo.
Heymann Steinthal

Los libros de Uexküll contienen a veces ilustraciones que buscan sugerir cómo aparecería un segmento del mundo humano visto desde la perspectiva del erizo, de la abeja, de la mosca o del perro. El experimento es útil por el efecto de extrañamiento que produce en el lector, obligado de golpe a mirar con ojos no humanos los lugares que le son más familiares. Pero nunca ese extrañamiento alcanzó la fuerza icástica que Uexküll supo imprimir a su descripción del ambiente del *Ixodes ricinus,* conocido más comúnmente como garrapata, que constituye ciertamente un vértice del antihumanismo de lo moderno, que debe leerse junto con *Ubu Rey* y *Monsieur Teste.*

El exordio tiene los tonos del idilio:

> El habitante del campo que recorre a menudo los bosques y los montes acompañado de su perro no puede dejar de advertir una minúscula bestia que, suspendida de una ramita, espera su presa, hombre o animal, para dejarse caer sobre su víctima y abrevar de su sangre [...]. En el momento de salir del huevo, ella no está todavía

completamente formada: le faltan un par de piernas y los órganos genitales. Pero ya es capaz, en este estadio, de atacar a los animales de sangre fría, como la lagartija, apostándose sobre la punta de un hilo de hierba. Después de algunos cambios sucesivos, adquiere los órganos que le faltan y puede dedicarse así a la caza de los animales de sangre caliente. Cuando la hembra es fecundada, se encarama con sus ocho patas hasta el extremo de una ramita, para poder dejarse caer desde la altura justa sobre los pequeños mamíferos que pasan o para dejarse chocar por animales de talla más grande. (Uexküll, 85-86)

Intentemos imaginar, siguiendo las indicaciones de Uexküll, la garrapata suspendida de su matorral en un bonito día de verano, inmersa en la luz del sol y rodeada por todas partes de los colores y los perfumes de las flores de campo, del zumbido de las abejas y otros insectos, del canto de los pájaros. Pero, llegados aquí, el idilio ya ha terminado, porque de todo esto la garrapata no percibe absolutamente nada.

Este animal está privado de ojos y sólo encuentra su lugar de acecho gracias a la sensibilidad de su piel a la luz. Este bandido es completamente ciego y sordo, y sólo percibe que su presa se acerca por el olfato. El olor del ácido butírico, que emana de los folículos sebáceos de todos los mamíferos, actúa sobre él como una señal que lo empuja a abandonar su sitio y a dejarse caer a ciegas en dirección de la presa. Si la buena suerte lo hace caer

> sobre algo que emana calor (cosa que percibe gracias a un órgano sensible a una determinada temperatura), eso significa que ha alcanzado su objetivo, el animal de sangre caliente, y entonces ya no necesita más que de su sentido del tacto para encontrar un sitio lo más falto de pelos posible y hundirse hasta la cabeza en el tejido cutáneo del animal. Ahora sí puede sorber lentamente un borbotón de sangre caliente. (*ibid.*, 86-87)

Sería lícito esperar, llegados a este punto, que la garrapata ame el gusto de la sangre, o que posea al menos un sentido para percibir su sabor. Pero no es así. Uexküll nos informa que los experimentos realizados en laboratorio con membranas artificiales llenas de líquidos de diversos tipos enseñan que la garrapata está absolutamente desprovista del sentido del gusto: ella absorbe ávidamente cualquier líquido que tenga la temperatura justa, es decir, los treinta y siete grados correspondientes a la temperatura de la sangre de los mamíferos. Como quiera que sea, el banquete de sangre de la garrapata también es su festín fúnebre, porque no le queda ahora nada más que hacer, excepto dejarse caer al suelo, desovar y morir.

El ejemplo de la garrapata muestra con claridad la estructura general del ambiente propio de todos los animales. En este caso particular, la *Umwelt* se reduce a tres portadores de significado o *Merkmalträger*: 1) el olor del ácido butírico contenido en el sudor de todos los mamíferos; 2) la temperatura de treinta y siete grados que corresponde a la de la sangre de los mamíferos; 3) la tipología de la piel propia de los mamíferos, generalmente provista de pelos e irrigada por vasos sanguíneos.

Pero ella está inmediatamente unida a estos tres elementos en una relación tan intensa y apasionada como quizá nunca nos es dado encontrar en las relaciones que ligan al hombre con su mundo, en apariencia mucho más rico. La garrapata *es* esta relación y no vive más que en ella y por ella.

Sólo cuando llegamos aquí, sin embargo, Uexküll nos informa que en el laboratorio de Rostock una garrapata fue mantenida con vida por dieciocho años sin alimento, es decir, en condiciones de absoluto aislamiento de su entorno. De este hecho singular él no da explicación alguna, limitándose a suponer que en ese "período de espera" la garrapata se encontraba en "una especie de sueño similar a aquel que nosotros experimentamos cada noche". Excepto que luego extrae de ello la consecuencia de que "sin un sujeto viviente el tiempo no puede existir" (Uexküll, 98). Pero, ¿qué hay de la garrapata y su mundo en este estado de suspensión que dura dieciocho años? ¿Cómo es posible que un ser viviente, que consiste enteramente en su relación con el ambiente, pueda sobrevivir en absoluta privación de él? ¿Y qué sentido tiene hablar de "espera" sin tiempo y sin mundo?

12

Pobreza de mundo

El comportamiento del animal no es jamás un
aprehender algo como algo.
Martin Heidegger

En el semestre del invierno de 1929-1930, Martin Heidegger titula su curso en la Universidad de Friburgo *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit.*[48] En 1975, un año antes de su muerte, corrigiendo el texto del curso para su publicación (que aparecería recién en 1983, como volumen XXIX-XXX de la *Gesamtausgabe*),[49] agrega *in limine* una dedicatoria a Eugen Fink, recordando que éste "había expresado repetidamente el deseo de que este curso fuera publicado antes que todos los otros". Por parte del autor es por cierto un modo discreto de subrayar la importancia que él mismo debía haber atribuido –y todavía atribuía– a esas lecciones. ¿Qué justifica, en el plano de la teoría, este privilegio cronológico? ¿Por qué estas lecciones preceden idealmente a todas las otras, es decir, los cuarenta y cinco volúmenes que, según el proyecto de la *Gesamtausgabe,* debían reunir los cursos de Heidegger?

---

[48] *Conceptos fundamentales de metafísica. Mundo, finitud y soledad.* No hay edición en español. En alemán en el original. [N. de T.]
[49] *Obras completas.* En alemán en el original. [N. de T.]

La respuesta no puede darse por descontada, incluso porque el curso, al menos a primera vista, no corresponde a su título y no se presenta de ningún modo como una introducción a los conceptos fundamentales de una disciplina tan especial como la "filosofía primera". Está dedicado, primero, a un amplio análisis –unas doscientas páginas– sobre el "aburrimiento profundo" como tonalidad emotiva fundamental e, inmediatamente después, a una investigación aún más amplia acerca de la relación del animal con su ambiente y de la relación del hombre con su mundo.

A través de la relación entre la "pobreza de mundo" (*Weltarmut*) del animal y el hombre "formador de mundo" (*weltbildend*), se trata para Heidegger de situar la misma estructura fundamental del *Dasein* –el ser-en-el-mundo– con respecto al animal y, de este modo, de interrogar el origen y el sentido de aquella apertura que se ha producido en el viviente con el hombre. Heidegger, como es sabido, ha rechazado constantemente la tradicional definición metafísica del hombre como *animal rationale*, el viviente que tiene el lenguaje (o la razón), casi como si el ser del hombre fuera determinable por el hecho de añadirle algo al "sencillamente viviente". En los parágrafos 10 y 12 de *Sein und Zeit*, él trata de demostrar que la estructura del ser-en-el-mundo propia del *Dasein* está siempre ya presupuesta en toda concepción (filosófica o científica) de la vida, de modo que ésta siempre se obtiene en verdad "a través de una interpretación privativa" a partir de aquélla.

> La vida es un modo peculiar de ser, pero esencialmente sólo accesible en el *Dasein*. La ontología de la vida se lleva a cabo

> por la vía de una interpretación privativa; ella determina lo que debe ser para que pueda ser algo así como un tan-sólo-vida [*nur-noch-Leben*]. La vida no es un puro estar-disponible y tampoco *Dasein*. El *Dasein*, por su parte, no es nunca determinable ontológicamente de modo tal que se lo postule primero como vida (ontológicamente indeterminada) y luego todavía se le sume algo. (Heidegger 1972, 87)

Es este juego metafísico de presuposición y reenvío, privación y suplemento entre el animal y el hombre, lo que las lecciones de 1929-1930 ponen temáticamente en cuestión. La comparación con la biología –que en *Sein und Zeit* había sido liquidada en pocas líneas– es retomada ahora en el intento de pensar de modo más radical la relación entre lo simplemente viviente y el *Dasein*. Pero justo aquí lo que está en juego se revela decisivo, al punto de hacer comprensible la exigencia de que estas lecciones fueran publicadas antes que todas las otras. Ya que en el abismo –y, al mismo tiempo, en la singular proximidad– que la sobria prosa del curso abre entre lo animal y lo humano, no es sólo la *animalitas* la que pierde toda familiaridad y se presenta como "lo que es más difícil de pensar", sino que también la *humanitas* aparece como algo inaprensible y ausente, suspendida como está entre un "no-poder-permanecer" y un "no-poder-dejar-el-lugar".

El hilo que conduce la exposición de Heidegger está constituido por una triple tesis: "la piedra es sin mundo [*weltlos*], el animal es pobre de mundo [*weltarm*], el hombre es formador de mundo [*weltbildend*]". Luego de que la piedra (lo no-viviente) –en tanto privada de todo posible acceso a lo que la circunda–

es dejada presurosamente de lado, Heidegger puede empezar su indagación con la tesis del medio, afrontando enseguida el problema de qué debemos entender por "pobreza de mundo". El análisis filosófico está aquí completamente orientado a las investigaciones de la biología y la zoología contemporáneas, en particular, las de Hans Driesch, Karl von Baer, Johannes Müller y, sobre todo, las de su alumno Jakob von Uexküll. No sólo, de hecho, las investigaciones de Uexküll son definidas explícitamente como "la cosa más fructífera de la cual la filosofía puede apropiarse de la biología hoy dominante", sino que su influjo sobre los conceptos y sobre la terminología de las lecciones también es más amplio que lo que el propio Heidegger reconoce, cuando escribe que las palabras de las que se sirve para definir la pobreza de mundo del animal no expresan nada diferente de lo que entiende Uexküll cuando utiliza los términos *Umwelt*[50] e *Innenwelt*[51] (Heidegger 1983, 383). Heidegger llama *das Enthemmende* (el desinhibidor) a lo que Uexküll definió como "portador de significado" (*Bedeutungsträger, Merkmalträger*) y *Enthemmungsring* (círculo desinhibidor), a lo que el zoólogo llamaba *Umwelt* (ambiente). Al *Wirkorgan* de Uexküll le corresponde en Heidegger el *Fähigsein zu*, el ser-capaz de..., que define el órgano con respecto al simple medio mecánico. El animal está encerrado en el círculo de sus desinhibidores precisamente como, según Uexküll, lo está en los pocos elementos que definen su mundo perceptivo. Por esto, como en Uexküll, el animal "si entra en relación con otro, puede encontrar sólo aquello que golpea su ser-capaz y así lo

[50] *Mundo circundante, ambiente.* En alemán en el original. [N. de T.]
[51] *Mundo interno.* En alemán en el original. [N. de T.]

pone en movimiento. Todo el resto no es *a priori* capaz de penetrar en el círculo del animal" (Heidegger 1983, 369).

Pero es en la interpretación de la relación del animal con su círculo desinhibidor y en la indagación del modo de ser de esta relación que Heidegger se aparta de su modelo para elaborar una estrategia en la cual la comprensión de la "pobreza de mundo" y la del mundo humano avanzan al mismo paso.

El modo de ser propio del animal, que define su relación con el desinhibidor, es el aturdimiento (*Benommenheit*). Heidegger hace jugar, con una repetida figura etimológica, el parentesco entre los términos *benommen* (aturdido, atontado, pero también privado, impedido), *eingenommen* (atrapado, absorto) y *Benehmen* (comportamiento), que reenvían todos al verbo *nehmen*, tomar (de la raíz indoeuropea **nem*, que significa compartir, dar en suerte, asignar). En cuanto está esencialmente aturdido e integralmente absorbido en su propio desinhibidor, el animal no puede obrar verdaderamente (*handeln*) o tener una conducta (*sich verhalten*) en relación con él: sólo puede comportarse (*sich benehmen*).

> El comportamiento como modo de ser es en general posible sólo en virtud del estar absorto en sí [*Eingenommenheit*] del animal. Con el término aturdimiento definimos el específico estar-dentro-de-sí del animal –que no tiene nada de la ipsidad [*Selbstheit*] del hombre que tiene una conducta en tanto persona–, la cualidad de absorto en sí del animal en la cual son posibles todos y cada uno de los comportamientos. Sólo porque el animal está en esencia aturdido es que puede comportarse [...]. El aturdimiento

> es la condición de posibilidad gracias a la cual el animal, según su esencia, *se comporta en un ambiente, pero nunca en un mundo* [*in einer Umgebung sich benimmt, aber nie in einer Welt*]. (*ibid.*, 347-48)

Como ejemplo icástico del aturdimiento que no puede abrirse nunca a un mundo, Heidegger se refiere el experimento (ya descrito por Uexküll) en el cual una abeja es puesta en un laboratorio delante de una copa llena de miel. Si una vez que la abeja ha comenzado a libar se le corta el abdomen, ella continúa tranquilamente libando mientras se ve la miel correr fuera del abdomen abierto.

> Esto muestra de modo convincente que la abeja no constata para nada que hay demasiada miel. No constata esto ni –cosa que sería todavía más obvia– la ausencia de su abdomen. Ni se le ocurre, y en cambio continúa su práctica instintiva [*Treiben*], precisamente porque no advierte que hay todavía miel. Más bien, ella está simplemente absorbida por el alimento. Este estar absorbido sólo es posible allí donde está presente un instintivo "hacia" [*treibhaftes Hinzu*]. Este estar absorbido en un tal estar empujado excluye al mismo tiempo la posibilidad de comprobar un estar-disponible [*Vorhandensein*]. Precisamente el estar absorbido por el alimento impide al animal ponerse de frente [*sich gegenüberstellen*] al alimento. (Heidegger 1983, 352-53)

Es aquí cuando Heidegger se interroga sobre el carácter de apertura propio del aturdimiento, y comienza así a bosquejar

casi como una forma cóncava la relación entre el hombre y su mundo. ¿A qué está abierta la abeja, qué cosa conoce el animal cuando entra en relación con su desinhibidor?

Siguiendo su juego con los compuestos del verbo *nehmen*, Heidegger escribe que no hay aquí un percibir (*vernehmen*), sino sólo un comportarse instintivo (*benehmen*), en tanto al animal le ha sido sustraída (*genommen*) "la posibilidad misma de percibir algo en tanto algo, y no aquí y ahora, sino que le está sustraída en el sentido de que no le está dada en absoluto" (*ibid.*, 360). Si el animal está aturdido es porque ha sido radicalmente despojado de esta posibilidad:

> [...] aturdimiento [*Benommenheit*] del animal significa, pues, esencial sustracción [*Genommenheit*] de toda percepción de algo en tanto algo y por lo tanto, en tanto sustracción, un estar-absorbido [*Hingenommenheit*] por...; el aturdimiento del animal significa, pues, ante todo, el modo de ser en conformidad al cual, al animal, en su referirse a otro, le es sustraída, o, como se dice también, impedida [*benommen*] la posibilidad de ponerse en relación y referirse a él, a este otro en tanto esto, y esto en general en tanto disponible, en cuanto ente. Propiamente en cuanto al animal le es sustraída esta posibilidad de percibir aquello a lo cual se refiere en tanto algo, propiamente por esto puede ser absorbido por el otro de este modo absoluto. (Heidegger 1983, 360)

Después de haber introducido así en el ambiente del animal al ser en negativo –a través de su sustracción–, en páginas

que están entre las más densas del curso, Heidegger trata de precisar ulteriormente el particular estatuto ontológico de aquello a lo cual el animal se refiere en el aturdimiento.

> En el aturdimiento, el ente no está revelado [*offenbar*], no está abierto, pero precisamente por esto *tampoco cerrado*. El aturdimiento está fuera de esta posibilidad. No podemos decir: el ente está cerrado al animal. Esto sólo podría ser si al animal le fuera dada alguna posibilidad, por mínima que sea, de apertura. El aturdimiento del animal lo pone, en cambio, esencialmente fuera de la posibilidad de que el ente esté, para él, abierto o cerrado. Que el aturdimiento es la esencia del animal significa: el animal, en tanto tal, no se encuentra en una revelabilidad del ente. Ni su así llamado ambiente, ni él mismo son revelados en cuanto entes. (*ibid.*, 361)

La dificultad proviene aquí del hecho de que el modo de ser que se intenta aferrar no está abierto ni cerrado, de modo que el ser en relación con él no es definible con propiedad como una verdadera relación, como un tener algo que hacer.

> Dado que a causa de su aturdimiento y de la totalidad de sus capacidades el animal está empujado sin freno en una multiplicidad instintiva, le falta fundamentalmente la posibilidad de entrar en relación con el ente que él no es, así como con el ente que él mismo es. En virtud de este ser empujado sin freno, el animal se encuentra, por así decir, suspendido entre sí mismo y el ambiente, sin poder expe-

> rimentar en cuanto ente ni el uno ni el otro. Y, sin embargo, este no-tener la revelabilidad del ente es, en tanto sustracción de la revelabilidad, al mismo tiempo un estar-absorbido por... Debemos decir entonces que el animal está en relación con..., que el aturdimiento y el comportamiento enseñan una apertura para... ¿Para qué? ¿Cómo debe caracterizarse aquello que en la apertura específica del estar-absorbido se topa de algún modo con el estar-empujado del aturdimiento instintivo? (*ibid.*)

La definición ulterior del estatuto ontológico del desinhibidor conduce al corazón de la tesis sobre la pobreza de mundo como carácter esencial del animal. El no poder tener-qué-hacer no es puramente negativo: es, de algún modo, una forma de apertura y, más precisamente, una apertura que, sin embargo, no devela nunca el desinhibidor como ente.

> Si el comportamiento no es una relación con el ente, ¿es entonces una relación con la nada? ¡No! Pero si no es una relación con la nada, entonces es con algo, que debe luego incluso *ser* y es. Por cierto. Pero la cuestión es justamente si el comportamiento no es una relación con... tal que aquello a lo que se refiere el comportamiento como un no tener-qué-hacer está, para el animal, en cierto modo *abierto* [*offen*], lo cual sin embargo no quiere decir revelado [*offenbar*] en cuanto ente. (Heidegger 1983, 368)

En este punto, es posible definir el estatuto ontológico del ambiente animal: éste está *offen* (abierto), pero no *offenbar*

(revelado, literalmente abrible). El ente, para el animal, está abierto pero no accesible; está abierto en una inaccesibilidad y en una opacidad, es decir, en cierto modo, en una no-relación. Esta *apertura sin develamiento* define la pobreza de mundo del animal respecto de la formación de mundo que caracteriza al humano. El animal no está simplemente privado de mundo, porque –a diferencia de la piedra, ella sí privada de mundo– en tanto abierto en el aturdimiento, el animal debe prescindir de él, privarse (*entbehren*), esto es, puede estar determinado en su ser por una pobreza y por una carencia:

> precisamente porque en su aturdimiento el animal tiene relación con todo aquello que encuentra en el círculo desinhibidor, precisamente por esto no está del lado del hombre, precisamente por esto no tiene mundo. Sin embargo, este no tener mundo no arroja –y por una razón esencial– al animal del lado de la piedra. En efecto, el instintivo ser-capaz del aturdimiento absorto, es decir del estar absorbido por el desinhibidor, es un ser abierto para..., si bien con el carácter del no-tener-qué-hacer. La piedra, por el contrario, no tiene siquiera esta posibilidad. De hecho, no-tener-qué-hacer presupone un estar-abierto. El animal posee en su esencia este estar abierto. El ser abierto en el aturdimiento es un tener esencial del animal. En virtud de este tener él puede carecer de [*entbehren*], ser pobre, estar determinado en su ser por la pobreza. Este tener, ciertamente, *no es tener un mundo*, sino estar absorbido en el círculo desinhibidor, es *tener el desinhibidor*. Pero dado que este tener es el estar abierto por el desinhibidor,

y sin embargo a este estar abierto le es sustraída justamente la posibilidad del haber revelado el desinhibidor en cuanto ente, por esta razón el tener del estar abierto es un no-tener, y precisamente un no-tener un mundo, si es verdad que al mundo le pertenece la revelabilidad del ente en tanto tal. (Heidegger 1983, 391-92)

13

Lo abierto

Ni siquiera la alondra ve lo abierto.
Martin Heidegger

Lo que está en juego en el curso es la definición del concepto de "abierto" como uno de los nombres, incluso como el nombre *kat'exochén*[52] del ser y del mundo. Más de diez años después, en plena Segunda Guerra Mundial, Heidegger vuelve sobre este concepto y traza al respecto una genealogía sumaria. Cabía dar por descontado en cierta medida que el concepto provenía de la octava *Elegía de Duino*; pero, al asumirlo como nombre del ser ("lo abierto a lo cual todo ente está librado [...] es el ser mismo": Heidegger 1993, 224), aquel término de Rilke sufre una transformación esencial, que Heidegger intenta por todos los medios subrayar. En la octava *Elegía*, en efecto, el que ve lo abierto "con todos los ojos" es el animal (*die Kreatur*), que se opone decididamente al hombre, cuyo ojos están, en cambio, "como invertidos" y puestos "como trampas" en torno a él. Mientras el hombre siempre tiene ante sí el mundo, está siempre y solamente "de frente" (*gegenüber*) y no accede nunca al "puro espacio" del

[52] *Por antonomasia*. En griego en el original. [N. de T.]

afuera, el animal se mueve en cambio en lo abierto, en "ninguna parte sin no".[53]

Es precisamente esta inversión de la relación jerárquica entre el hombre y el animal lo que Heidegger pone en cuestión. Ante todo, escribe, si se piensa lo abierto como el nombre de aquello que la filosofía ha pensado como *alétheia*, es decir como la ilatencia-latencia[54] del ser, la inversión no es aquí verdaderamente tal, porque lo abierto evocado por Rilke y lo abierto que la reflexión de Heidegger busca restituir al pensamiento no tienen nada en común. "Lo abierto de que habla Rilke no es lo abierto en el sentido de lo develado. Rilke no sabe ni presagia nada de la *alétheia*; no sabe nada de ella ni la presagia, al igual que Nietzsche" (Heidegger 1993, 231). Tanto en Nietzsche como en Rilke está actuando aquel olvido del ser "que está en la base del biologicismo del siglo XIX y del psicoanálisis", y cuya consecuencia última es "una monstruosa antropomorfización del animal [...] y una correspondiente animalización del hombre" (*ibid.*, 226). Sólo el hombre, es más, sólo la mirada esencial del pensamiento auténtico, puede ver lo abierto que nombra el develamiento del ente. El animal, por el contrario, no ve jamás este abierto.

---

[53] En el alemán original, *Niemals Nirgends ohne Nicht*. [N. de T.]

[54] Hemos decidido traducir los términos italianos *illatenza* y *latenza* –que refieren a los términos alemanes *Unverborgenheit* y *Verborgenheit*– como ilatencia y latencia, respectivamente. Si bien hay una traducción relativamente habitual de *Unverborgenheit-Verborgenheit* como desocultamiento-ocultamiento, hemos preferido mantener la referencia al latín *latere* (y al griego *léthe*), que es más explícita en latencia, aun al costo de recurrir al neologismo "ilatencia" (que correspondería a la noción de *alétheia*). [N. de T.]

> Justamente por esto, sin embargo, no puede tampoco moverse en lo cerrado en cuanto tal, ni mucho menos referirse a lo velado. El animal está excluido del ámbito esencial del conflicto entre develamiento y velamiento, y el signo de tal exclusión es el hecho de que ningún animal y ninguna planta tienen palabra. (*ibid.*, 237)

Es en este punto que Heidegger –en una página extremadamente densa– evoca explícitamente el problema de la diferencia entre ambiente animal y mundo humano que estaba en el centro del curso de 1929-1930:

> El animal está, en efecto, en relación con el ambiente en el que encuentra alimento, con su territorio de caza y con el grupo de sus semejantes, y lo está de un modo esencialmente diferente de la relación que la piedra mantiene con el terreno sobre el cual yace. En el círculo de lo viviente propio de la planta y del animal, encontramos el característico moverse de una motilidad conforme a la cual lo viviente es estimulado, vale decir, excitado a abrirse en un ámbito de excitabilidad, sobre la base del cual éste incluye algún otro en el ámbito de su moverse. Pero ninguna motilidad y ninguna excitabilidad de la planta o del animal pueden llevar jamás a lo viviente hacia lo libre, de modo tal que lo excitado pueda dejar de ser lo excitante, incluso sólo aquello que él es en tanto excitante, por no hablar de lo que es antes de excitar y sin el excitar. Plantas y animales dependen de algo que les es externo, sin "ver" nunca el afuera ni el adentro, es decir, sin ver jamás de hecho su ser develado en

> lo libre del ser. Una piedra (así como un aeroplano) no pueden jamás elevarse exultantes hacia el sol y moverse como la alondra; y sin embargo, ni siquiera la alondra ve lo abierto. (Heidegger 1993, 237-38)

La alondra –ese símbolo, en nuestra tradición poética, del más puro arrebato amoroso (si se piensa en la *lauzeta* de Bernart de Ventadorn)– no ve lo abierto porque ella, en el punto mismo en el que se lanza con más abandono hacia el sol, se queda ciega ante él, no puede develarlo nunca en tanto ente y tampoco referirse de algún modo a su estar velado (precisamente como la garrapata de Uexküll con respecto a sus desinhibidores). Y precisamente porque, en la poesía de Rilke, el "confín esencial entre el enigma de lo viviente y el enigma de lo que es histórico" (*ibid.*, 239) no es ni experimentado ni aparece tematizado, la palabra poética queda más acá de una "decisión capaz de fundar la historia", constantemente expuesta al riesgo de "una antropomorfización ilimitada e infundada del animal", que pone además a este último por encima del hombre para hacer de él, en cierto sentido, un "superhombre" (*ibid.*).

Si el problema es, pues, el de la definición del confín –es decir, al mismo tiempo el problema de la separación y de la proximidad– entre lo animal y lo humano, ha llegado quizás el momento de intentar establecer el paradójico estatuto ontológico del ambiente animal tal como aparece en el curso de 1929-1930. El animal está, a la vez, abierto y no abierto. O, mejor, ni una cosa ni la otra: está *abierto en un no-develamiento* que, por un lado, lo aturde y disloca con vehemencia inaudita en su desinhibidor, y, por otro, no devela de ningún modo como ente

aquello que lo tiene así constreñido y absorto. Heidegger parece aquí oscilar entre dos polos opuestos que recuerdan de algún modo las paradojas del conocimiento –o más bien del no conocimiento– místico. Por una parte, el aturdimiento es una apertura más intensa y envolvente que cualquier conocimiento humano; por otra, en la medida en que no es capaz de develar el propio desinhibidor, el aturdimiento está cerrado en una opacidad integral. Así, aturdimiento animal y apertura del mundo parecen mantener una relación entre ellos como teología negativa y teología positiva, y esta relación entre ambos es igualmente ambigua respecto de aquella que al mismo tiempo opone y une en una secreta complicidad la noche oscura del místico y la claridad del conocimiento racional. Y es acaso por una tácita, irónica alusión a esta relación que Heidegger siente, llegado a cierto punto, la necesidad de ilustrar el aturdimiento animal a través de uno de los más antiguos símbolos de la *unio mystica*, la mariposa nocturna, que se deja quemar por la llama que la atrae y que, sin embargo, para ella permanece hasta el último instante obstinadamente desconocida. El símbolo muestra aquí su inadecuación, porque, según los zoólogos, aquello ante lo cual la falena es sobre todo ciega es, precisamente, la no-apertura del desinhibidor, su permanecer aturdida en él. Mientras que el conocimiento místico es esencialmente experiencia de un no conocimiento y de un velamiento en tanto tal, el animal no puede referirse a lo no abierto, permanece excluido precisamente del ámbito esencial del conflicto entre develamiento y velamiento.

Sin embargo, la pobreza de mundo del animal se transforma a veces, durante el curso, en una riqueza incomparable, y la tesis según la cual el animal carece de mundo es puesta en

cuestión como una indebida proyección del mundo humano sobre el animal:

> La dificultad del problema consiste en el hecho de que, en nuestro interrogarnos, debemos interpretar esta pobreza y este peculiar cercamiento del animal formulando la pregunta como si aquello a lo que el animal se refiere fuera un ente, y la relación, una relación ontológica manifiesta para el animal. El hecho de que no sea así obliga a la tesis de que *la esencia de la vida es solamente accesible en la forma de una observación destructiva*, lo que no quiere decir que la vida sea, en comparación con el ser-ahí humano,[55] de menor valor, o que sea de un nivel inferior. Por el contrario, la vida es un ámbito que tiene una riqueza de ser abierto que quizás el mundo del hombre no conoce para nada. (Heidegger 1983, 371-72)

Pero luego, cuando parece que la tesis debe ser abandonada sin reservas y el ambiente animal y el mundo humano parecen separarse en una radical heterogeneidad, Heidegger la propone de nuevo a través de una referencia al célebre pasaje de la *Epístola a los Romanos 8, 19*, en el cual Pablo evoca la impaciente espera de la criatura en pos de la redención, de modo que la pobreza de mundo del animal parece reflejar "un problema interior de la animalidad misma":

---

[55] Para una mejor comprensión de la interpretación que G. Agamben hace del *Dasein* ("ser-ahí") de M. Heidegger, véase su libro *Il linguaggio e la morte*, Einaudi, Torino, 1982. (Hay traducción al español: *El lenguaje y la muerte*, Pre-textos, Valencia, 2003.) [N. de T.]

> Debemos entonces dejar abierta la posibilidad de que la comprensión auténtica y explícitamente metafísica de la esencia del mundo nos obligue a comprender, no obstante, el no tener mundo como un prescindir-de las-cosas y a encontrar en el modo de ser del animal en cuanto tal un ser-pobre. Que la biología no conozca cosas similares no prueba nada contra la metafísica. Que acaso sólo los poetas, de vez en cuando, hablen de esto es un argumento que la metafísica no puede dejar que se lo lleve el viento. En el fondo no es necesaria la fe cristiana para comprender algo de aquello que escribe Pablo (*Rom.* 8, 19): *apokaradokía tês ktíseos*, sobre la impaciente espera de las criaturas, y de lo creado, cuyas vías, como también dice el libro de *Esdra* 4, 7-12, en este eón han devenido estrechas, tristes y fatigosas. Pero ni siquiera es necesario el pesimismo para desarrollar *la pobreza de mundo del animal como un problema interior de la animalidad misma.* Con el estar abierto del animal por el desinhibidor, el animal en su aturdimiento es puesto esencialmente fuera en un otro que, por cierto, no puede serle develado ni en cuanto ente ni en cuanto no-ente, pero que, en cuanto desinhibidor [...] conlleva en la esencia del animal un *estremecimiento esencial* [*wesenhafte Erschütterung*]. (Heidegger 1983, 395-96)

Así como, en la *Epístola* paulina, la *apokaradokía*[56] acercaba de golpe la criatura al hombre en la perspectiva de la redención

[56] *Espera impaciente.* En griego en el original. [N. de T.]

mesiánica, del mismo modo el estremecimiento esencial que el animal experimenta en su ser expuesto en un no-develamiento reduce drásticamente las distancias que el curso había señalado entre el animal y el hombre, entre apertura y no apertura. La pobreza de mundo –en la cual el animal siente de algún modo su propio no estar abierto– tiene así la función estratégica de asegurar un pasaje entre el ambiente animal y lo abierto, en una perspectiva en la cual el aturdimiento como esencia del animal "es de algún modo el fondo apropiado sobre el cual se puede separar la esencia del hombre" (*ibid.*, 408).

Una vez que llega hasta aquí, Heidegger puede evocar la disertación sobre el aburrimiento que lo había ocupado en la primera parte del curso y poner inesperadamente en resonancia el aturdimiento del animal y la *Stimmung*[57] fundamental que él había denominado "aburrimiento profundo" (*tiefe Langeweile*):

> Saldrá a la luz cómo esta tonalidad emotiva fundamental y todo lo que en ella está encerrado deben ser delineados y distinguidos frente a lo que hemos afirmado como esencia de la animalidad con respecto al aturdimiento. Este ejercicio de delinear será para nosotros aun más decisivo porque precisamente la esencia de la animalidad, el aturdimiento, se encuentra aparentemente en una vecindad extrema en relación con lo que hemos examinado como elemento característico del aburrimiento profundo, y que hemos de-

[57] *Tonalidad emotiva*. En alemán en el original. Acerca de la lectura agambeniana de la *Stimmung* en Heidegger, véase también *Il linguaggio e la morte*, op. cit. [N. de T.]

> nominado el estar encantado-encadenado [*gebannt sein*] del ser-ahí al interior del ente en su totalidad. Naturalmente saldrá a la luz que esta vecindad extrema entre las dos constituciones esenciales es engañosa, y que entre ellas hay un abismo que no puede ser superado por ninguna mediación. Pero entonces toda la confrontación de las dos tesis se vuelve de repente clarísima, y con ella la esencia del mundo. (Heidegger 1983, 409)

El aturdimiento se presenta aquí como una suerte de *Stimmung* fundamental en la cual el animal no se abre, como el *Dasein*, en un mundo, sino que está estáticamente tensionado fuera de sí en una exposición que lo estremece en cada fibra. Y la comprensión del mundo humano sólo es posible a través de la experiencia de una "vecindad extrema" –si bien engañosa– con esta *exposición sin develamiento*. Quizá no sean el ser y el mundo humano los que deben ser presupuestos, para luego alcanzar por vía de una sustracción –mediante una "observación destructiva"– lo animal; quizá sea verdadero, también y ante todo, lo contrario, es decir, que la apertura del mundo humano –en cuanto es, también y ante todo, apertura al conflicto esencial entre develamiento y velamiento– sólo puede ser alcanzada por una operación efectuada sobre lo no-abierto del mundo animal. Y el lugar de esta operación –en la cual la apertura humana en un mundo y la apertura animal al desinhibidor parecen por un instante tocarse– es el aburrimiento.

14

Aburrimiento profundo

El aburrimiento es el deseo
de felicidad dejado en estado puro.
Giacomo Leopardi

La exposición sobre el aburrimiento ocupa los parágrafos 18-39 del curso (casi ciento ochenta páginas) y constituye por lo tanto el análisis más amplio que Heidegger haya dedicado a una *Stimmung* (en *Sein und Zeit,* la reflexión sobre la angustia sólo ocupa ocho páginas). Después de haberse referido al problema de cómo debe ser en general comprendido algo así como una tonalidad emotiva –y por ende, cómo debe ser comprendida la manera fundamental en la cual el ser está siempre ya dispuesto, y cómo debemos comprender el modo más originario en que nos encontramos nosotros mismos y los otros–, Heidegger articula su análisis según las tres formas o grados en los cuales el aburrimiento ha ido progresivamente intensificándose hasta alcanzar la figura que él define como "aburrimiento profundo" *(tiefe Langeweile).* Estas tres formas convergen en dos caracteres o "momentos estructurales" (*Strukturmomente*) que definen, según Heidegger, la esencia del aburrimiento. El primero es el *Leergelassenheit*, el ser-dejados-vacíos, el abandono en el vacío. Heidegger empieza con la descripción de lo que debió

aparecer ante sus ojos como una suerte de *locus classicus*[58] de la experiencia del aburrimiento.

> Nos encontramos, por ejemplo, en una insulsa estación de una perdida línea de trenes secundaria. El primer tren llegará dentro de cuatro horas. La zona carece de atractivos. Es verdad, tenemos el libro en la mochila, por lo que ¿decidimos leer? No. ¿Reflexionar entonces sobre una cuestión, sobre un problema? No, no va. Leemos los horarios, o bien estudiamos la lista de las diferentes distancias desde esta estación hasta otros lugares que de otro modo no nos resultarían conocidos. Miramos el reloj: apenas ha pasado un cuarto de hora. Vamos afuera, a la calle principal. Caminamos en un sentido y en el otro para hacer algo. Pero no sirve de nada. Contamos los árboles a lo largo de la calle, miramos de nuevo el reloj: pasaron apenas cinco minutos desde la última vez que lo hemos consultado. Hartos de ir de un lado al otro, nos sentamos sobre una piedra, trazamos todo tipo de figuras sobre la arena, y nos sorprendemos nuevamente mirando el reloj: ha pasado una media hora [...]. (Heidegger 1983, 140)

Los pasatiempos con los que intentamos ocuparnos testimonian el ser-dejados-vacíos como experiencia esencial del aburrimiento. Mientras, por lo general, estamos ocupados constantemente con y en las cosas –más bien, precisa Heidegger,

[58] *Lugar clásico*. En latín en el original. [N. de T.]

con términos que anticipan aquellos que definirán la relación del animal con su ambiente: "estamos absorbidos [*hingenommen*] por las cosas, incluso perdidos en ellas, a menudo hasta aturdidos [*benommen*] por ellas" (*ibid.*, 153)–, en el aburrimiento nos encontramos de golpe abandonados en el vacío. Pero en este vacío las cosas no son sencillamente "sustraídas y aniquiladas" (*ibid.*, 154); ellas están, pero "no tienen nada para ofrecernos", nos dejan completamente indiferentes, de modo tal, sin embargo, que no podemos liberarnos de ellas, porque *estamos enclavados en y consignados a lo que nos aburre*: "En el ser aburridos por alguna cosa, nosotros también somos detenidos [*festgehalten*] por aquello que es aburrido, no lo dejamos ir [*wir lassen es selbst noch nicht los*] o estamos por algún motivo obligados y vinculados a ello" (*ibid.*, 138).

Y es aquí que el aburrimiento se revela como algo así como la *Stimmung* fundamental y propiamente constitutiva del *Dasein*, con respecto a la cual la angustia en *Sein und Zeit* no parece ser más que una suerte de respuesta o de recuperación reactiva. En la indiferencia, en efecto,

> el ente en su totalidad no desaparece, más bien, se muestra en cuanto tal justamente en su indiferencia. El vacío consiste aquí en la indiferencia que envuelve el ente en su totalidad [...]. Esto significa que el ser ahí se encuentra puesto por el aburrimiento delante del ente en su totalidad, en cuanto en esta forma de aburrimiento el ente que nos circunda no ofrece posibilidad alguna de hacer o de dejar hacer. Él se rehuye en su totalidad [*es versagt sich im Ganzen*] en relación a tal posibilidad. Rehuye así a un ser

> ahí que, en cuanto tal, en medio de este ente en su totalidad, se relaciona con él –con él, con el ente en cuanto tal que ahora se niega; con un ser ahí que debe relacionarse con él, si debe ser como lo que es. El ser-ahí se encuentra así consignado al ente que se sustrae[59] en su totalidad. *[Das Dasein findet sich so ausgeliefert an das sich im Ganzen versagende Seiende].* (Heidegger 1983, 208-10)

En este estar "consignado al ente que se sustrae" como primer momento esencial del aburrimiento se revela, entonces, la estructura constitutiva de aquel ente –el *Dasein*– para el cual está en juego en su ser, su ser mismo. El *Dasein* puede estar enclavado, en el aburrimiento, en el ente que le rehuye en su totalidad porque él está constitutivamente "remitido [*überantwortet*] a su propio ser", fácticamente "arrojado" y "perdido" en el mundo que tiene a su cuidado. Pero precisamente por esto el aburrimiento ilumina la proximidad inesperada entre el *Dasein* y el animal. *El "Dasein", aburriéndose, está consignado (ausgeliefert) a algo que le rehuye, exactamente como el animal, en su aturdimiento, está expuesto (hinausgesetzt) en un no revelado.*

En el ser dejados vacíos por el aburrimiento profundo vibra algo así como un eco de aquel "estremecimiento esencial" que le viene al animal de su estar expuesto y absorto en un "otro" que sin embargo no se le revela nunca como tal. Por esto el hombre que se aburre se encuentra en una "vecindad

[59] Hemos traducido el verbo *rifiutare* generalmente como rehuir, si bien en algunos casos –como aquí– hemos preferido sustraer(se) (rehuye o se sustrae el ente respecto del ser-ahí). [N. de T.]

extrema" –aunque aparente– con respecto al aturdimiento animal. Ambos están, en su gesto más propio, *abiertos a una clausura*, integralmente consignados a algo que obstinadamente se sustrae (y quizá, si es lícito intentar identificar algo así como la *Stimmung* característica de cada pensador, precisamente este estar consignado a algo que se sustrae define la específica tonalidad emotiva del pensamiento de Heidegger).

El análisis del segundo "momento estructural" del aburrimiento profundo permite aclarar mucho tanto su proximidad con el aturdimiento animal como el paso ulterior que cumple el aburrimiento con respecto a aquel. Este segundo momento estructural (estrechamente entrelazado al primero, el ser-dejados-vacíos) es el ser-tenidos-en-suspenso *(Hingehaltenheit)*. El negarse del ente en su totalidad que tuvo lugar en el primer momento se vuelve, en efecto, de algún modo manifiesto a través de la privación, lo que el *Dasein* habría podido hacer o experimentar, es decir: sus posibilidades. Estas posibilidades están ahora delante de él en su absoluta indiferencia, a la vez presentes y perfectamente inaccesibles:

> El rehusarse habla de estas posibilidades del ser ahí. No habla, no abre un debate sobre de ellas, sino que rehusando las indica y en su rehusarse las hace notar [...]. El ente en su totalidad ha devenido indiferente. Pero no sólo: junto a esto se muestra también algo más, se da la emergencia de las posibilidades, que el ser ahí podría tener, pero que precisamente en este aburrirse permanecen inactivas [*brachliegende*] y en tanto inutilizadas nos dejan plantados. En todo caso vemos que en el rehuir está inscripto

un reenvío a otra cosa. Este reenvío es el anuncio de las posibilidades que yacen inactivas. (Heidegger 1983, 212)

El verbo *brachliegen* –que hemos traducido por "yacer inactivo"– proviene del lenguaje de la agricultura. *Brache* designa el barbecho, es decir, el campo que se deja sin trabajar para poder sembrarlo el año siguiente. *Brachliegen* significa: dejar en barbecho, es decir inactivo, no cultivado. Pero de este modo se revela también el significado del ser-tenido-en-suspenso como segundo momento estructural del aburrimiento profundo. Las que son tenidas en suspenso, las que permanecen inactivas son ahora las posibilidades específicas del *Dasein*, su poder hacer esto o aquello. Pero este desactivarse de las posibilidades concretas hace manifiesto por primera vez aquello que, en general, *hace posible* (*das Ermöglichende*) la posibilidad pura –o, como dice Heidegger, "la posibilitación originaria" (*die ursprüngliche Ermöglichung*)–:

Lo que está en cuestión en el ente que se sustrae en su totalidad es el ser-ahí en cuanto tal, es decir, lo que forma parte de su poder-ser como tal, lo que concierne a la posibilidad del ser-ahí en tanto tal. Pero lo que respecta a una posibilidad en cuanto tal es lo *que la hace posible*, lo que concede a ella en cuanto posible la *posibilidad*. Este algo extremo y primero que hace posible todas las posibilidades del ser-ahí en cuanto posibilidad, este algo que lleva en sí el poder-ser del ser-ahí, sus posibilidades, está en cuestión en el ente que se sustrae en su posibilidad. Pero eso significa que el ente que se niega en su

> totalidad no anuncia las posibilidades de mí mismo, no dice nada de ellas, más bien, en cuanto anuncio en la negación es una *llamada* [*Ausrufen*], es lo que vuelve auténticamente posible el ser-ahí en mí. Esta llamada de las posibilidades en cuanto tales, que se acompaña al sustraerse, no es un indicar [*Hinweisen*] indeterminado acerca de las posibilidades cualesquiera y mutables del ser-ahí, sino que es un puro, simple, inequívoco llamar *lo que hace* posible, que porta y guía todas las posibilidades esenciales del ser-ahí y para las cuales sin embargo no tenemos aparentemente ningún contenido, así que no podemos decir que es en el mismo modo en que indicamos cosas subsistentes y las definimos [...]. Este indicar anunciante hacia aquello que hace auténticamente posible el ser-ahí en sus posibilidades es un *necesario estar obligados* [*Hinzwingen*] *en el extremo singular de este originario hacer posible* [...]. Al hecho de haber sido dejados plantados por el ente que se sustrae en su totalidad pertenece, al mismo tiempo, el estar-obligados en esta cumbre extrema de la posibilitación propia del ser-ahí en cuanto tal. (Heidegger 1983, 215-16)

El ser-tenido-en-suspenso como segundo carácter esencial del aburrimiento profundo entonces no es otra cosa que esta experiencia del revelarse de la posibilitación originaria (es decir, de la potencia pura) en la suspensión y en la sustracción de todas las posibilidades concretas específicas.

Lo que aparece por primera vez como tal en la desactivación (en el *Brachliegen*) de la posibilidad es, así, *el origen mismo de*

la potencia y, con él, del *Dasein*, es decir del ente que existe en la forma del poder-ser. Pero esta potencia o posibilitación originaria tiene –precisamente por esto– de manera constitutiva la forma de una potencia-de-no, de una impotencia, en cuanto puede solamente a partir de un *poder no*, de una desactivación de las singulares específicas posibilidades fácticas.

Con esto sale a la luz finalmente la proximidad –y al mismo tiempo la distancia– entre el aburrimiento profundo y el aturdimiento animal. En el aturdimiento, el animal estaba en relación inmediata con su desinhibidor, expuesto y desvanecido en éste, de modo tal, sin embargo, que él no podía revelarse nunca como tal. Aquello de lo cual el animal es incapaz es precisamente de suspender y desactivar su relación con el círculo de los desinhibidores específicos. El ambiente animal está constituido de modo tal que nunca puede manifestarse en él algo así como una pura posibilidad. El aburrimiento profundo aparece entonces como el operador metafísico en el cual se realiza el pasaje de la pobreza de mundo al mundo, del ambiente animal al mundo humano: lo que está en cuestión en el aburrimiento es nada menos que la antropogénesis, el devenir *Da-sein* del viviente hombre. Pero este pasaje, este *devenir-Dasein* del viviente hombre (o, como escribe también Heidegger en el curso, esta asunción por parte del hombre del fardo que es, para él, el *Dasein*), no se abre sobre un espacio ulterior, más amplio y luminoso, conquistado más allá de los límites del ambiente animal y sin relación con él: por el contrario, sólo está abierto a través de una suspensión y una desactivación de la relación animal con el desinhibidor. En esta suspensión, en este permanecer-inactivo (*brachliegend*,

en barbecho) del desinhibidor, pueden aferrarse por primera vez como tales el aturdimiento del animal y su ser expuesto en un no revelado. Lo abierto, lo libre-del ser no nombran algo radicalmente otro respecto de lo no-abierto-ni-cerrado del ambiente animal: ellos son el aparecer de un no develado en tanto tal, la suspensión y la captura del no-ver-la alondra-lo abierto. La joya engarzada en el centro del mundo humano y de su *Lichtung*[60] no es otra cosa que el aturdimiento animal; la maravilla de "que el ente sea" no es sino el aferramiento del "estremecimiento esencial" que le llega al viviente de su ser expuesto en una no-develación. La *Lichtung* es realmente, en este sentido, un *lucus a non lucendo*:[61] la apertura que está en juego en ella es esencialmente la apertura a una clausura; y el que mira en lo abierto sólo ve un cerrarse, sólo ve un no-ver.

En el curso sobre Parménides, Heidegger insiste varias veces sobre la primacía de la *léthe* con respecto a la ilatencia. El origen de la latencia (*Verborgenheit*) con respecto a la ilatencia (*Unverborgenheit*) permanece de todos modos a tal punto en la sombra, que ella bien podría ser definida de algún modo como el secreto originario de la ilatencia: "En primer lugar, en la palabra ilatencia somos reenviados a algo como latencia. Qué cosa en la ilatencia está antes latente, quién esconde y de qué modo ocurre lo latente, cuándo, dónde y por quién se da

[60] *Iluminación*. En alemán en el original. [N. de T.]

[61] *Una claridad que no tiene su fuente en un brillar*. En latín en el original. *Lucus*, según el *Dictionnaire éthymologique de la langue latine* de Emout-Meillet, significa etimológicamente claridad, y designaba el lugar de un bosque libre y claro, por oposición al espacio arbolado. [N. de T.]

lo latente, todo esto permanece indeterminado" (Heidegger 1993, 19). "Allí donde hay latencia debe acontecer o ser acontecida una no-latencia [...]. Ahora, sin embargo, aquello que los griegos experimentan y piensan cuando, en la ilatencia, nombran a la vez todas las veces la latencia, no está para nada claro" (*ibid.*, 22). En la perspectiva que hemos tratado de delinear aquí, este secreto de la ilatencia tiene que ser descubierto en el sentido en que la *léthe* que domina en el corazón de la *alétheia* –la no verdad que copertenece originariamente a la verdad– es el no develamiento, lo no abierto del animal. La lucha irresoluble entre ilatencia y latencia, develamiento y velamiento que define el mundo humano es la lucha intestina entre el hombre y el animal.

Es por esto que en el centro de la conferencia *Was ist Metaphysik?*,[62] pronunciada en julio de 1929 –y por lo tanto contemporánea a la preparación del curso sobre los *Grundbegriffe der Metaphysik*–, está la copertenencia entre ser y nada. "Ser ahí significa: ser tenidos en suspenso en la nada [*Hineingehaltenheit*, casi la misma palabra que define el segundo carácter esencial del aburrimiento]" (Heidegger 1967, 12). "El *Dasein* humano puede comportarse [*verhalten*, el término que en el curso define la relación humana con el mundo en oposición al *sichbenehmen* del animal] con respecto al ente sólo si se mantiene en suspenso en la nada" (*ibid.*, 18). La *Stimmung* de la angustia aparece en la conferencia (donde el aburrimiento no es nombrado) como la asunción de aquella

[62] *¿Qué es la metafísica?*, Alianza, Madrid, 2003. [N. de T.]

apertura originaria que se produce solamente a través de la "clara noche de la nada" (*ibid.*, 11). Pero, ¿de dónde proviene esta negatividad que nulifica (*nichtet*) en el ser mismo? Una comparación de la conferencia con el curso contemporáneo sugiere algunas posibles respuestas a esta pregunta.

El ser está atravesado desde el origen por la nada, la *Lichtung* es cooriginariamente *Nichtung*,[63] porque el mundo se ha abierto solamente para el hombre a través de la interrupción y la aniquilación de la relación del viviente con su desinhibidor. Por cierto, el viviente, como no conoce el ser, tampoco conoce la nada; pero el ser aparece en la "clara noche de la nada" sólo porque el hombre, en la experiencia del aburrimiento profundo, se ha arriesgado a suspender su relación de viviente con el ambiente. La *léthe* –que, según la introducción a la conferencia, es lo que reina en lo abierto como *das Wesende*, lo que esentifica y da el ser permaneciendo en él impensado– no es sino lo no develado del ambiente animal, y recordarlo significa necesariamente acordarse de esto, recordar el aturdimiento un instante antes de que se entreabriera un mundo. Lo que esentifica y, al mismo tiempo, aniquila en el ser, proviene del "ni ente ni no ente" del desinhibidor animal. El *Dasein* es simplemente un animal que ha aprendido a aburrirse, se ha despertado *del* propio aturdimiento *y al* propio aturdimiento. Este despertarse del viviente a su propio ser aturdido, este abrirse, angustioso y decidido, a un no abierto, es lo humano.

[63] Sustantivación del adverbio *nicht*, *no*. La forma en español (como neologismo) sería *noedad*. [N. de T.]

En 1929, mientras preparaba su curso, Heidegger no podía conocer la descripción del mundo de la garrapata, un dato que falta en los textos a los cuales él se refiere y que es introducido por Uexküll en 1934, en su libro *Streifzüge durch Umwelten von Tieren und Menschen.*[64] Si hubiese podido conocerla, quizá se habría interrogado sobre los dieciocho años que la garrapata sobrevive en el laboratorio de Rostock en absoluta ausencia de sus desinhibidores. El animal puede efectivamente –en circunstancias particulares como aquellas a las que el hombre lo somete en los laboratorios– suspender la relación inmediata con su ambiente, sin por esto dejar de ser un animal ni volverse humano. Quizá la garrapata en el laboratorio de Rostock custodia un misterio del "simplemente viviente" con el cual ni Uexküll ni Heidegger estaban preparados para medirse.

[64] *Excursiones a través del ambiente de los animales y de los hombres.* No hay traducción al español. En alemán en el original. [N. de T.]

15

Mundo y tierra

La relación entre el hombre y el animal, entre mundo y ambiente parece evocar aquella íntima disputa *(Streit)* entre mundo y tierra que está en juego, según Heidegger, en la obra de arte. El mismo paradigma, que reúne estrechamente una apertura y una clausura, parece estar presente en ambos. También en la obra de arte –en el contraste entre mundo y tierra– se pone en cuestión una dialéctica entre latencia e ilatencia, apertura y clausura, que Heidegger, en el ensayo *Der Ursprung des Kunstwerkes,*[65] evoca casi en los mismos términos con que lo hace en el curso de 1929-1930: "La piedra es sin mundo. Las plantas y los animales, del mismo modo, no tienen mundo; ellos pertenecen al bloqueo velado de un ambiente en el que están suspendidos. La campesina, en cambio, tiene un mundo, porque permanece en lo abierto del ente" (Heidegger 1950, 30). Si en la obra, el mundo representa lo abierto, la tierra nombra "lo que se cierra esencialmente en sí mismo" (*ibid.*, 32). "La tierra aparece solo allí donde es custodiada y salvaguardada como lo esencialmente No abrible, que se aparta ante toda apertura y se mantiene constantemente cerrada" (*ibid.*). En la obra de arte, este No abrible sale como tal a la

---

[65] "El origen de la obra de arte", en M. Heidegger, *Caminos del bosque*, Alianza, Madrid, 1996. [N. de T.]

luz. "La obra trae y mantiene a la tierra misma en lo abierto de un mundo" (*ibid.*, 31). "Producir la tierra significa: llevarla hacia lo abierto en tanto cerrándose-en-sí" (*ibid.*, 32).

Mundo y tierra, apertura y clausura –si bien opuestos en un conflicto esencial– nunca son, sin embargo, separables: "La tierra es el emerger hacia la nada de lo que constantemente se cierra y así se salva. Mundo y tierra son esencialmente diversos el uno del otro y no obstante jamás están escindidos. El mundo se funda sobre la tierra y la tierra surge a través del mundo" (Heidegger 1950, 33-34).

No sorprende el hecho de que esta inseparable oposición de mundo y tierra sea descrita por Heidegger en términos que parecen tener una coloración decididamente política:

> La recíproca oposición de mundo y tierra es un conflicto [*Streit*]. Malentendemos demasiado fácilmente la esencia del conflicto, si lo confundimos con la discordia y con el litigio y lo reconocemos por lo tanto sólo como perturbación o destrucción. En el conflicto esencial, las partes en conflicto se elevan, la una y la otra, en la autoafirmación [*Selbstbehauptung*] de su esencia. La autoafirmación de la esencia no es, sin embargo, nunca el mantenerse rígidos en un estado contingente, sino la renuncia a sí en la escondida originariedad de la proveniencia del propio ser [...]. Cuanto más duramente se enciende y se afirma el conflicto, de manera tanto más intransigente los contendientes se abandonan en la intimidad del simple pertenecerse. La tierra no puede prescindir de lo abierto del mundo, si debe aparecer como tierra en el bloqueo liberado de su cerrarse. Por otro

> lado, el mundo no puede apartarse de la tierra, si, como amplitud dominante y vía de todo destino histórico esencial, tiene que fundarse sobre algo decidido. (*ibid.*, 34)

Que en la dialéctica entre latencia e ilatencia que define la verdad está en juego, para Heidegger, un paradigma político (es más: el paradigma político por excelencia) está fuera de cuestión. En el curso sobre Parménides, la *pólis* se define precisamente a través del conflicto *Verborgenheit-Unverborgenheit.*

> La *pólis* es el sitio ensimismado de la ilatencia del ente. Ahora, sin embargo, si –como dice la palabra– la *alétheia* tiene un ser conflictivo, y si tal conflictividad se muestra en la relación de oposición a la falsificación y al olvido, entonces en la *pólis* entendida como sitio esencial del hombre tiene que dominar toda extrema oposición –y, con ella, toda in-esencia– a la ilatencia y al ente, es decir, el no-ente en la multiformidad de su contraesencia. (Heidegger 1993, 133)

El paradigma ontológico de la verdad como conflicto entre latencia e ilatencia es de manera inmediata y originaria, en Heidegger, un paradigma político. Es porque el hombre adviene esencialmente en la apertura a una clausura que algo así como una *pólis* y una política son posibles.

Si ahora, siguiendo la interpretación del curso del 1929-1930 que hemos sugerido hasta aquí, restituimos a lo cerrado, a la tierra y a la *léthe* su nombre propio de "animal" y de "simplemente viviente", entonces el conflicto político originario

entre ilatencia y latencia será, a la vez y en la misma medida, el conflicto entre la humanidad y la animalidad del hombre. Lo animal es lo No abrible que el hombre custodia y lleva como tal a la luz. Pero aquí todo se complica. ¿Por qué si lo propio de la *humanitas* es el permanecer abierto al cierre del animal, si lo que el mundo lleva a lo abierto es propia y solamente la tierra en tanto cerrándose-en-sí, entonces de qué manera debemos entender el reproche que Heidegger le hace a la metafísica, y a las ciencias que de ella dependen, de pensar al hombre "a partir de su *animalitas* y no en dirección de su *humanitas*"? (Heidegger 1967, 277). Si la humanidad no ha sido obtenida sino a través de una suspensión de la animalidad y debe por lo tanto mantenerse abierta a la clausura de ésta, ¿en qué sentido el intento heideggeriano de captar "la esencia existente del hombre" escapa al primado metafísico de la *animalitas*?

16

Animalización

Los hombres son animales, algunos de los cuales
crían a sus propios semejantes.
Peter Sloterdijk

Heidegger ha sido quizás el último filósofo en creer de buena fe que el lugar de la *pólis* –el *pólos* donde reina el conflicto entre latencia e ilatencia, entre la *animalitas* y la *humanitas* del hombre– era todavía practicable; que –manteniéndose en aquel lugar riesgoso– era todavía posible para los hombres –para un pueblo– encontrar su propio destino histórico. Él ha sido, así, el último en creer –al menos hasta cierto momento y no sin dudas y contradicciones– que la máquina antropológica, decidiendo y recomponiendo en cada ocasión el conflicto entre el hombre y el animal, entre lo abierto y lo no abierto, podría todavía producir para un pueblo su historia y su destino. Es probable que, llegado a cierto punto, él se haya dado cuenta de su error, que haya comprendido que de ninguna manera era posible una decisión que respondiera a un envío histórico del ser. Ya en 1934-1935, en aquel curso sobre Hölderlin en el que intenta despertar la "tonalidad emotiva fundamental de la historicidad del *Dasein*", Heidegger escribe que "la posibilidad de un gran estremecimiento [*Erschütterung*, el mismo

término que define el ser expuesto del animal en un no develado] de la existencia histórica de un pueblo se ha desvanecido. Templos, imágenes y costumbres ya no son capaces de asumir la vocación histórica de un pueblo para obligarla a una nueva tarea" (Heidegger 1980, 99). La posthistoria comenzaba ya a golpear a las puertas de la metafísica acabada.

Hoy, a casi setenta años de distancia, está claro para quienquiera que no tenga absoluta mala fe que para los hombres ya no hay más tareas históricas asumibles o incluso solamente asignables. Ya desde finales de la Primera Guerra Mundial se hizo de algún modo evidente que los Estados-nación europeos no fueron capaces de asumir tareas históricas y que los pueblos mismos fueron llamados a desaparecer. Se malentiende completamente la naturaleza de los grandes experimentos totalitarios del siglo XX si se los ve sólo como una continuación de las últimas grandes tareas de los Estados-nación del siglo XIX: el nacionalismo y el imperialismo. Lo que está en juego aquí es algo totalmente distinto y más extremo, ya que se trata de asumir como tarea la propia existencia fáctica de los pueblos, es decir, en último análisis, su vida desnuda. Bajo este aspecto, los totalitarismos del siglo XX constituyen verdaderamente la otra cara de la idea de Hegel-Kojève acerca del fin de la historia: el hombre ha alcanzado ya su *télos* histórico y no queda otra opción, para una humanidad devenida nuevamente animal, que la despolitización de las sociedades humanas a través del despliegue incondicionado de la *oikonomía*,[66] o

[66] *Economía*. En griego en el original. [N. de T.]

bien la asunción de la misma vida biológica como tarea política (o más bien impolítica) suprema.

Es probable que el tiempo en el que vivimos no haya salido de esta aporía. ¿No vemos quizás alrededor de nosotros y entre nosotros hombres y pueblos sin esencia y sin identidad –consignados, por así decir, a su inesencialidad y a su inoperosidad– buscar en cualquier lugar a tientas, y al precio de groseras falsificaciones, una herencia y una tarea, *una herencia como tarea*? Hasta la pura y simple deposición de todas las tareas históricas (reducidas a simples funciones de policía interior o internacional) en nombre del triunfo de la economía, asume hoy a menudo un énfasis en que la misma vida natural y su bienestar parecen presentarse como la última tarea histórica de la humanidad, si se admitiera que tiene sentido hablar aquí de una "tarea".

Las potencias históricas tradicionales –poesía, religión, filosofía– que, tanto en la perspectiva de Hegel-Kojève como en la de Heidegger, mantenían despierto el destino histórico-político de los pueblos, han sido transformadas desde hace tiempo en espectáculos culturales y en experiencias privadas y han perdido toda eficacia histórica. Frente a este eclipse, la única tarea que todavía parece conservar alguna seriedad es el tomar a cargo y realizar la "gestión integral" de la vida biológica, es decir de la propia animalidad del hombre. Genoma, economía global, ideología humanitaria son las tres caras solidarias de este proceso en el que la humanidad posthistórica parece asumir su fisiología como último e impolítico mandato.

Si la humanidad que ha tomado sobre sí el mandato de gestión integral de la propia animalidad todavía es humana, en el sentido de aquella máquina antropológica que, decidiendo

siempre acerca del hombre y del animal, produjo la *humanitas*, no es fácil decir, ni está claro, si el bienestar de una vida que ya no se sabe reconocer como humana o animal puede ser sentido como satisfactorio. Por cierto, en la perspectiva de Heidegger, una humanidad tal ya no tiene forma de mantenerse abierta a lo no develado de lo animal, sino que sobre todo intenta en cada ámbito abrir y asegurar lo no abierto y, con ello, se cierra a su propia apertura, olvida su *humanitas* y hace del ser su desinhibidor específico. La humanización integral del animal coincide con una animalización integral del hombre.

17

Antropogénesis

Intentemos enunciar en forma de tesis los resultados provisorios de nuestra lectura de la máquina antropológica de la filosofía occidental:

1) La antropogénesis es aquello que resulta de la cesura y de la articulación entre lo humano y lo animal. Esta cesura se da ante todo en el interior del hombre.

2) La ontología o filosofía primera no es una inocua disciplina académica, sino la operación en todo sentido fundamental en la que se lleva a cabo la antropogénesis, el devenir humano de lo viviente. La metafísica está atrapada desde el principio en esta estrategia: ella concierne precisamente a aquella *metá*[67] que cumple y custodia la superación de la *physis* animal en dirección de la historia humana. Esta superación no es un hecho que se ha cumplido de una vez y para siempre, sino un evento siempre en curso, que decide cada vez y en cada individuo acerca de lo humano y de lo animal, de la naturaleza y de la historia, de la vida y de la muerte.

3) El ser, el mundo, lo abierto no son, sin embargo, algo diferente respecto del ambiente y la vida animal: ellos no son

---

[67] *Después, más allá de.* En griego en el original. [N. de T.]

otra cosa que la interrupción y la captura de la relación de lo viviente con su desinhibidor. Lo abierto no es sino un aferramiento de lo no-abierto animal. El hombre suspende su animalidad y, de este modo, abre una zona "libre y vacía" en la cual la vida es capturada y a-bandonada en una zona de excepción.

4) Precisamente porque el mundo se ha abierto para el hombre sólo a través de la suspensión y la captura de la vida animal, el ser está ya siempre atravesado por la nada, la *Lichtung* es ya siempre *Nichtung*.

5) El conflicto político decisivo que gobierna todo otro conflicto es, en nuestra cultura, el conflicto entre la animalidad y la humanidad del hombre. La política occidental es, pues, co-originariamente biopolítica.

6) Si la máquina antropológica era el motor del devenir histórico del hombre, entonces el fin de la filosofía y el cumplimiento de los destinos epocales del ser significan que la máquina gira hoy en el vacío.

Dos escenarios son posibles, llegados a este punto, en la perspectiva de Heidegger: a) el hombre posthistórico no custodia más la propia animalidad en cuanto no abrible, pero trata de gobernarla y tomarla a su cargo a través de la técnica; b) el hombre, el pastor del ser, se apropia de su propia latencia, de su propia animalidad, que no permanece escondida ni se hace objeto de dominio, sino que es pensada como tal, como puro abandono.

18

Entre

Todos los enigmas del mundo nos parecen leves en comparación con el minúsculo secreto del sexo.[68]
Michel Foucault

Algunos textos de Benjamin proponen una imagen del todo diferente de la relación entre hombre y naturaleza y entre naturaleza e historia, en la cual la máquina antropológica parece haber dejado de funcionar por completo. El primero es la carta a Rang[69] del 9 de diciembre de 1923 sobre la "noche salva". Aquí la naturaleza como mundo de la clausura (*Verschlossenheit*) y de la noche, es opuesta a la historia como esfera de la revelación (*Offenbarung*). Pero a la esfera cerrada de la naturaleza, Benjamin adscribe –sorprendentemente– también las ideas y las obras de arte. Estas últimas son incluso definidas

> como modelos de una naturaleza que no espera ningún día, y por lo tanto tampoco ningún día del juicio, como modelos de una naturaleza que no es escena de la historia

---

[68] M. Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1990, p. 189. [N. de T.]
[69] Florens Christian Rang (1864-1924). [N. de T.]

ni del habitar del hombre: la noche salva [*die gerettete Nacht*]. (Benjamin 1996, 393)

El nexo que instituía el texto paulino sobre el *apokaradokía tês ktíseos*[70] entre naturaleza y redención, entre criatura y humanidad redimida, aquí se quiebra. Las ideas, que como estrellas "resplandecen solamente en la noche de la naturaleza", recogen la vida de las criaturas no para revelarla, ni para abrirla al lenguaje humano, sino para restituirla a su clausura y a su mutismo. La separación entre naturaleza y redención es un antiguo motivo gnóstico, y esto indujo a Jakob Taubes a acercar a Benjamin al gnóstico Marción. Pero en Benjamin la separación sigue una estrategia particular, que está en las antípodas de la estrategia marcionita. Lo que, en Marción, como en la mayoría de los gnósticos, procedía de una devaluación y una condena de la naturaleza en cuanto obra del Demiurgo malo, aquí comporta en cambio una trasvaloración que la pone como arquetipo de la *beatitudo*.[71] La "noche salva" es el nombre de esta naturaleza restituida a sí misma, cuya clave, según otro fragmento benjaminiano, es la caducidad y cuyo ritmo es la beatitud. La salvación que está aquí en cuestión no atañe a algo que está perdido y debe ser hallado, que ha sido olvidado y debe ser recordado: ella concierne, más bien, a lo perdido y a lo olvidado como tales, es decir, a un insalvable. La noche salva es la relación con un insalvable. Por esto el hombre –en tanto que también es "en ciertos grados" naturaleza– se

[70] *La espera impaciente de la creación*. En griego en el original. [N. de T.]
[71] *Beatitud*. En latín en el original. [N. de T.]

presenta como un campo atravesado por dos tensiones distintas, por dos diversas redenciones:

> A la *restitutio in integrum*[72] espiritual, que conduce a la inmortalidad, le corresponde una restitución mundana, que lleva a la eternidad de un ocaso, y el ritmo de esta mundanidad que eternamente pasa, y pasa en su totalidad, no sólo espacial sino también temporal, el ritmo de la naturaleza mesiánica es la felicidad. (Benjamin 1980a, 172)

En esta gnosis singular, el hombre es la criba en la cual vida creatural y espíritu, creación y redención, naturaleza e historia, continuamente se disciernen y se separan, y sin embargo secretamente conspiran contra su propia salvación.

En el texto que concluye *Einbahnstrasse*[73] y que lleva el título de *Zum Planetarium,*[74] Benjamin trata de delinear la relación del hombre moderno con la naturaleza con respecto a la relación del hombre antiguo con el cosmos, que tenía su lugar en la ebriedad. El lugar propio de esta relación es, para el hombre moderno, la técnica. Pero no ciertamente una técnica concebida, según la idea común, como dominio del hombre sobre la naturaleza:

---

[72] *Restitución íntegra, o completa.* En latín en el original. [N. de T.]

[73] *Dirección única.* En alemán en el original. (Hay traducción al español: *Dirección única*, Alfaguara, Madrid, 1987.) [N. de T.]

[74] *Al planetario.* En alemán en el original. [N. de T.]

> Dominar la naturaleza, enseñan los imperialistas, es el sentido de toda técnica. Pero, ¿quién confiaría en un maestro que, armado con un látigo, señalara el sentido de la educación en el dominio de los niños por parte de los adultos? ¿No es la educación quizás, en primer lugar, el ordenamiento indispensable de la relación entre las generaciones y, por lo tanto, si de dominio se quiere hablar, no tanto el dominio de los niños, sino más bien de la relación entre las generaciones? Lo mismo ocurre con la técnica: no es dominio de la naturaleza, sino dominio de la relación entre naturaleza y humanidad. Es verdad: los hombres como especie se encuentran desde hace milenios en el final de su evolución; pero la humanidad como especie está apenas en sus inicios. (Benjamin 1980b, 68)

¿Qué significa "dominio de la relación entre naturaleza y humanidad"? Que ni el hombre debe dominar la naturaleza ni la naturaleza, al hombre. Y que menos aún ambos deben ser superados en un tercer término que representaría su síntesis dialéctica. Sobre todo, según el modelo benjaminiano de una "dialéctica en suspenso", aquí es decisivo solamente el "entre", el intervalo y casi el juego entre los dos términos, su constelación inmediata en una no-coincidencia. La máquina antropológica no articula más naturaleza y hombre para producir lo humano a través de la suspensión y la captura de lo inhumano. La máquina se ha detenido, por así decir, está "en estado de suspensión" y, en la recíproca suspensión de los dos términos, algo para lo que quizás no tengamos nombres y que no es ya ni animal ni hombre, se instala entre

naturaleza y humanidad, se sostiene en la relación dominada, en la noche salva.

Pocas páginas antes, en el mismo libro, en uno de sus aforismos más densos, Benjamin evoca la imagen incierta de esta vida que sólo se ha emancipado de su relación con la naturaleza a condición de perder su propio misterio. Lo que corta –y no desata– el vínculo secreto que liga al hombre a la vida es un elemento que parece pertenecer integralmente a la naturaleza y que, en cambio, la excede por todas partes: la satisfacción sexual. En la imagen paradójica de una vida que, en la extrema peripecia de la voluptuosidad, se libera del misterio para reconocer, por así decir, una no-naturaleza, Benjamin ha fijado algo así como el jeroglífico de una nueva in-humanidad:

> La satisfacción sexual alivia al hombre de su misterio, que no reside en la sexualidad, pero que en su satisfacción, y quizá sólo en ella, es no resuelto, sino truncado. Es comparable al vínculo que une el hombre a la vida. La mujer lo corta, el hombre queda libre para la muerte, porque su vida ha perdido el misterio. Con esto, él vuelve a nacer y así como la amada lo libera del encantamiento de la madre, más literalmente, la mujer lo desliga de la madre tierra, es la comadrona a la que le toca cortar ese cordón umbilical que el misterio de la naturaleza ha entretejido. (Benjamin 1980b, 62)

19

Desœuvrement[75]

[75] *Ausencia de obra.* En francés en el original. [N. de T.]

Tiziano, *La ninfa y el pastor* (Viena, Kunsthistorisches Museum).

En el Kunsthistorisches Museum de Viena se conserva una obra tardía de Tiziano –que alguien definió como su "última poesía" y casi una despedida de la pintura–, conocida como *La ninfa y el pastor*. Las dos figuras están representadas en primer plano, inmersas en un oscuro paisaje campestre: el pastor, sentado de frente, tiene entre las manos una flauta, como si apenas la hubiera despegado de los labios. La ninfa, desnuda, representada de espaldas, está tendida cerca de él, sobre una piel de pantera, tradicionalmente símbolo de desenfreno y libídine, exhibiendo las amplias caderas resplandecientes. Con un gesto un poco rebuscado, ella dirige su cara absorta hacia los espectadores y con la mano izquierda roza apenas su otro brazo como en una caricia. Un poco más allá, un árbol fulminado, mitad seco y mitad verde, como el de la alegoría de Lotto,[76] sobre el que se trepa dramáticamente un animal –una "cabra audaz", según algunos, pero quizás un cervatillo–, casi a pastar las hojas. Aún más arriba, como a menudo en el último Tiziano impresionista, la mirada se pierde en un grumo encendido de pintura.

Frente a este enigmático *paysage moralisé*[77] sumergido en una atmósfera que es a la vez de extremada sensualidad y de

---

[76] Lorenzo Lotto, pintor veneciano ca. 1480-1556. [N. de T.]

[77] *Paisaje moralizado*. En francés en el original. [N. de T.]

sumisa melancolía, los estudiosos han quedado perplejos, y ninguna explicación ha parecido exhaustiva. Por cierto, la escena "está demasiado preñada de emoción para ser una alegoría" y, sin embargo, "esta emoción está demasiado contenida para acordar con cualquiera de las hipótesis avanzadas" (Panofsky, 172). Que la ninfa y el pastor están unidos eróticamente parece obvio; pero su relación, al mismo tiempo promiscua y remota, es tan singular que debe tratarse de "amantes abatidos, tan cercanos físicamente el uno al otro, y sin embargo tan lejanos en sus sentimientos", (*ibid.*). Y todo en el cuadro –el tono casi monocromático del color, la expresión torva y morosa de la mujer, como también su pose– "sugiere que esta pareja ha comido del árbol del conocimiento y está perdiendo su Edén" (Dundas, 54).

La relación de éste con otro cuadro de Tiziano, *Las tres edades del hombre*, en la National Gallery of Scotland, de Edimburgo, ha sido observada oportunamente por Judith Dundas. Según la estudiosa, el cuadro de Viena –pintado muchos años después– retoma algunos de los elementos de la obra precedente (la pareja de amantes, la flauta, el árbol seco, la presencia de un animal, probablemente el mismo), pero los presenta en una clave más lóbrega y desesperada, que no tiene ya nada en común con la cristalina serenidad de *Las tres edades*. Pero la relación entre las dos telas es sin embargo bastante más compleja y hace pensar que Tiziano pudo haber retomado intencionalmente la obra más juvenil desmintiéndola punto por punto, en el sentido de una profundización del tema común erótico (como atestiguan la presencia del Erota y el árbol seco; también en el cuadro de Edimburgo el tema iconográfico

de las "tres edades del hombre" es desplegado en la forma de una meditación sobre el amor). Están invertidas, ante todo, las figuras de los dos amantes: en el primer cuadro, en efecto, el hombre está desnudo y la mujer vestida. Ésta, que no está representada de espalda sino de perfil, tiene la flauta que en el cuadro de Viena pasará a las manos del pastor. También en las *Tres edades* encontramos, a la derecha, el árbol partido y seco, símbolo del conocimiento y del pecado, sobre el cual se apoya un Eros: pero Tiziano, retomando el motivo en la obra tardía, lo hace florecer de un lado, reuniendo así en un solo tronco los dos árboles edénicos, el de la vida y el del conocimiento del bien y del mal. Y mientras que en las *Tres edades*, el cervatillo estaba tranquilamente tumbado sobre la hierba, ahora, tomando el sitio de Eros, se alza sobre el árbol de la vida.

El enigma de la relación sexual entre el hombre y la mujer que estaba ya en el centro del primer cuadro recibe así una formulación nueva y más madura. Voluptuosidad y amor –como testimonia el árbol a medias florecido– no prefiguran solamente la muerte y el pecado. Por cierto, en la satisfacción los amantes conocen, el uno del otro, algo que no habrían debido saber –han perdido su misterio– sin volverse, por esto, menos impenetrables. Pero en este recíproco desencantarse del secreto, ellos acceden, justamente como en el aforismo de Benjamin, a una vida nueva y más beata, ni animal ni humana.

No es la naturaleza lo que se alcanza en la satisfacción, sino –como simboliza el animal que se encabrita junto al árbol de la vida y el conocimiento– un estadio superior, más allá tanto de la naturaleza como del conocimiento, de lo velado como del develamiento. Estos amantes se han iniciado a la propia

ausencia de misterio como a su secreto más íntimo, se perdonan recíprocamente y exponen su *vanitas.*[78] Desnudos o vestidos, ya no están ni velados ni develados sino más bien inaparentes. Como es evidente tanto por la postura de los dos amantes como por la flauta que está separada de los labios, su condición es *otium,*[79] sin obra. Si es verdad, como escribe Dundas, que Tiziano ha creado en estos cuadros "un reino en el cual reflexionar sobre la relación entre cuerpo y espíritu" (Dundas, 55), en el cuadro de Viena esta relación está, por así decir, neutralizada. En la satisfacción, los amantes, que han perdido su misterio, contemplan una naturaleza humana que permanece perfectamente inoperante: la inoperosidad y el *desœuvrement* de lo humano y de lo animal como figura suprema e insalvable de la vida.

[78] *Vanidad.* En latín en el original. [N. de T.]
[79] *Ocio.* En latín en el original. [N. de T.]

20

Fuera del ser

Esoterismo significa esto: articulación
de modalidades de no-conocimiento.
Furio Jesi

En Egipto, hacia mediados del siglo II d.C., el gnóstico Basílides, de cuyo círculo provienen las efigies con cabezas de animales reproducidas por Bataille en "Documents", compone su exégesis de los Evangelios en veinte libros. En el drama soteriológico que describe, el dios no existente ha emitido en los orígenes en el cosmos una triple simiente o filiedad, la última de las cuales ha quedado enredada "como un aborto" en el "gran montón" de la materia corpórea y deberá, al final, regresar a la inexistencia divina de la que proviene. Hasta aquí nada distingue la cosmología de Basílides del gran drama gnóstico de la mezcla cósmica y de la separación. Pero lo que constituye su incomparable originalidad es que él es el primero en formularse el problema del estado de la materia y la vida natural una vez que todos los elementos divinos o espirituales la han abandonado para regresar a su lugar original. Y lo hace a través de una genial exégesis del pasaje de la *Epístola a los romanos* en la cual Pablo habla de la naturaleza que gime y sufre los dolores del parto en espera de la redención:

> Cuando toda la filiedad haya llegado a lo alto y se encuentre por encima del límite del espíritu, entonces toda la creación obtendrá la compasión. En efecto, hasta ahora gime y se angustia y espera la revelación de los hijos de Dios para que todos los hombres de la filiedad suban de aquí hacia lo alto. Cuando eso haya ocurrido, Dios extenderá sobre todo el mundo la gran ignorancia [*megále ágnoia*], para que cada criatura permanezca en su condición natural [*katà phýsin*] y ninguno desee cosas que están en contra de su naturaleza. Así todas las almas que se encuentran en esta extensión, en tanto que están destinadas por naturaleza a permanecer inmortales sólo en esta sede, se quedarán aquí no conociendo nada de superior y de mejor que esta extensión; y no habrá noticia ni conocimiento de las realidades supramundanas en las regiones de abajo, a fin de evitar que las almas de abajo, deseando cosas imposibles, se atormenten, como un pez que quisiera pastorear con las ovejas sobre los montes: en efecto, un deseo como ése representaría su ruina. (Simonetti, 72)

En la idea de esta vida natural insalvable y completamente abandonada por todo elemento espiritual –y, sin embargo, perfectamente beata a causa de la "gran ignorancia"–, Basílides ha pensado una suerte de grandiosa imagen contrafáctica de la animalidad del hombre recobrada al final de la historia, que tanto irritaba a Bataille. Aquí, las tinieblas y la luz, la materia y el espíritu, la vida animal y el logos –cuya articulación en la máquina antropológica producía lo humano– se han separado para siempre. Pero no para cerrarse en un misterio más

impenetrable: más bien para liberar su naturaleza más verdadera. A propósito de Jarry, un crítico ha escrito que una de las llaves alquímicas de su obra parece ser "la creencia, heredada de la ciencia medieval, según la cual el hombre que lograra separar las diversas naturalezas estrechamente entrelazadas durante su existencia llegaría a liberar en sí mismo el sentido profundo de la vida" (Massat, 12). No es fácil pensar la figura –nueva o antiquísima– de la vida que resplandece en la "noche salva" de esta eterna, insalvable supervivencia de la naturaleza (y en particular, de la naturaleza humana) ante la definitiva despedida del logos y de su historia misma. Ya no es más humana, porque ha olvidado perfectamente todo elemento racional, todo proyecto de dominar su vida animal; pero tampoco puede ser llamada animal, en la medida en que la animalidad era precisamente definida por su pobreza de mundo y por su oscura espera de una revelación y de una salvación. Ella ciertamente no "ve lo abierto", en el sentido en que no se lo apropia como instrumento de dominio y conocimiento; pero tampoco queda simplemente cerrada en su propio aturdimiento. La *ágnoia*, el no-conocimiento que ha descendido sobre ella, no implica la pérdida de toda relación con el propio velamiento. Más bien esta vida permanece serenamente en relación con su propia naturaleza (*ménei... katá phýsin*),[80] como con una zona de no-conocimiento.

Los etimologistas siempre han quedado perplejos frente al verbo latino *ignoscere*, que parece explicable como *ingnosco*, y

[80] *Permanece... según la naturaleza.* En griego en el original. [N. de T.]

sin embargo no significa "ignorar", sino "perdonar". Articular una zona de no conocimiento –o, mejor, de *ignoscencia*–[81] significa en este sentido no simplemente dejar ser, sino dejar fuera del ser, volver insalvable. Como los amantes de Tiziano se perdonan recíprocamente la propia ausencia de misterio, así, en la noche salva, la vida –ni abierta ni indevelable– serenamente se pone en relación con su propia latencia, la deja ser fuera del ser.

En la interpretación heideggeriana, el animal no puede referirse a su desinhibidor ni como a un ente ni como a un no ente, porque sólo con el hombre el desinhibidor es –por primera vez– dejado ser en tanto tal, sólo con el hombre algo así como el ser puede darse y un ente se vuelve accesible y manifiesto. Por esto la categoría suprema de la ontología de Heidegger se enuncia: dejar ser. En el proyecto, el hombre se hace libre para lo posible y, entregándose a ello, deja ser el mundo y los entes como tales. Sin embargo, si nuestra lectura es acertada, si el hombre puede abrir un mundo y liberar un posible sólo porque, en la experiencia del aburrimiento, alcanza a suspender y a desactivar la relación animal con el desinhibidor; si, en el centro de lo abierto, está el no develamiento de lo animal, llegados a este punto debemos preguntar: ¿qué hay de esta relación, de qué modo el hombre puede dejar ser el animal sobre cuya suspensión el mundo se mantiene abierto?

En cuanto el animal no conoce ente ni no ente, abierto ni cerrado, él está fuera del ser, fuera en una exterioridad más externa que todo abierto y dentro en una intimidad más interior que

[81] El autor juega aquí con la raíz común entre ignorancia e inocencia. [N. de T.]

toda clausura. Dejar ser lo animal significará entonces: dejarlo ser *fuera del ser*. La zona de no-conocimiento –o de *ignoscencia*– que está aquí en cuestión está más allá tanto del conocer como del no conocer, tanto del develar como del velar, tanto del ser como de la nada. Pero lo que es así dejado ser fuera del ser no es, por esto, negado o removido, no es, por esto, inexistente. Es un existente, un real, que ha ido más allá de la diferencia entre ser y ente.

No se trata aquí, de todos modos, de intentar trazar los contornos ya no más humanos y ya no más animales de una nueva creación que correría el riesgo de ser tan mitológica como la otra. En nuestra cultura, el hombre –lo hemos visto– ha sido siempre el resultado de una división, y, a la vez, de una articulación de lo animal y lo humano, en la cual uno de los dos términos de la operación era también lo que estaba en juego. Volver inoperante la máquina que gobierna nuestra concepción del hombre significará, por lo tanto, ya no buscar nuevas articulaciones –más eficaces o más auténticas–, sino exhibir el vacío central, el hiato que separa –en el hombre– el hombre y el animal, arriesgarse en este vacío: suspensión de la suspensión, *shabbat* tanto del animal como del hombre.

Y si un día, según una imagen ya clásica, el "rostro de arena" que las ciencias del hombre han plasmado sobre la rompiente de nuestra historia debiera ser definitivamente borrado, lo que aparecerá en su lugar no será entonces un nuevo *mandýlion*[82] o la "verónica" de una reencontrada humanidad o de una reencontrada animalidad. Los justos con cabeza de animal en la

[82] *Manto, sudario*. En griego en el original. [N. de T.]

miniatura de la Biblioteca Ambrosiana no representan tanto un nuevo declive de la relación hombre-animal, como una figura de la "gran ignorancia" que deja ser al uno y al otro fuera del ser, salvos en su ser propiamente insalvables. Hay quizá todavía un modo en el cual los vivientes pueden sentarse al banquete mesiánico de los justos sin asumir una tarea histórica y sin hacer funcionar la máquina antropológica. Una vez más, la disolución del *mysterium coniunctionis*[83] del cual se ha producido lo humano pasa a través de una inaudita profundización del misterio práctico-político de la separación.

[83] *Misterio de la conjunción*. En latín en el original. [N. de T.]

Bibliografía

La bibliografía comprende sólo los libros citados en el texto. Con excepción de Heidegger, que ha sido traducido directamente de las ediciones alemanas, la traducción al italiano de las obras extranjeras, cuando existen, si es necesario, ha sido modificada para acercarla al texto original. [Hemos castellanizado los nombres y agregado las versiones españolas existentes. N. de T.]

Ameisenowa, Zofia

1949 "Animal-headed Gods, Evangelists, Saints and Righteous Men", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 12.

Aristóteles

1980 *De l'âme*, edición de Antonio Jannone y Edmond Barbotin, Les Belles Lettres, Paris (trad. al español *Acerca del alma*, Gredos, Madrid, 1994).

Bataille, Georges

1970 "La conjuration sacrée", en *Œuvres complètes, I: Premiers écrits*, 1922-1940, Gallimard, Paris (trad. al italiano "La congiura sacra", en *La congiura sacra*, Bollati Boringhieri, Turín, 1997; trad. esp. "La conjuración sagrada", en *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2003).

Benjamin, Walter

1980a *Theologisch-politisches Fragment*, en *Gesammelte Werke*, edición de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, II, 1, Suhrkamp, Frankfurt a. M. (trad. it. *Frammento Teologico-politico*, en *Opere*, edición de Giorgio Agamben, II: *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco. Scritti 1919-1922*, Einaudi, Torino, 1982; trad. esp. "Fragmento teológico-político", en *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1971).

1980b *Einbahnstrasse*, en *Gesammelte Werke*, edición de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, IV, 1, Suhrkamp, Frankfurt a. M. (trad. it. *Strada a senso unico*, en *Opere*, edición de Giorgio Agamben, IV: *Strada a senso unico. Scritti 1926-1927*, Einaudi, Torino, 1983; trad. esp. *Dirección única*, Alfaguara, Madrid, 1987).

1996 *Gesammelte Briefe*, edición de Christoph Gödde y Henri Lonitz, II: 1919-1924, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Bichat, Xavier

1994 *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Flammarion, Paris (1ª. ed. 1800) (trad. esp. *Investigaciones fisiológicas sobre la vida y la muerte*, Madrid, 1807).

Diderot, Denis

1987 *Le Rêve de d'Alembert*, edición de Jean Varloot y Georges Dulac, en *Œuvres complètes*, edición de Herbert Dieckmann y Jean Varloot, XVII: *Idées IV. Principes physiologiques sur la matière et le mouvement. Le Rêve de d'Alembert. Éléments de physiologie*, Hermann, Paris.

Dundas, Judith

1985 "A Titian Enigma", en *Antibus et historiae*, 12.

Escoto Eriúgena, Juan
1853 *De divisione naturae libri quinque*, en Jacques-Paul Migne (editor), *Patrologia cursus completus*. Series latina, CXXII, Migne, Paris.

Gmelin, Johann Georg
1861 *Reliquiae quae supersunt commercii epistolici cum Carolo Linnaeo, Alberto Hallero, Guilielmo Stellero et al....*edición de G. H. Theodor Plieninger, Academia Scientiarum Caesarea Petropolitana, Stuttgart.

Haeckel, Ernst
1899 *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie*, Kröner, Stuttgart.

Hecquet, Madame
1755 *Histoire d'une jeune fille sauvage, trouvée dans les bois à l'âge de dix ans*, s.i.e., Paris (trad. al inglés *The History of a Savage Girl, Caught Wild in the Woods of Champagne*, Davidson, London, s.d.).

Heidegger, Martin
1950 *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a. M. (trad. it. *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1972; trad. esp. *Caminos del bosque*, Alianza, Madrid, 1998).
1967 *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a. M. (trad. it. *Segnavia*, Adelphi, Milán, 1987; trad. esp. *Hitos*, Alianza, Madrid, 2001).
1972 *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1ª. ed. 1927 (trad. it. *Essere e tempo*, Longanesi, Milán, 1970; trad. esp. *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997).
1980 Gesamtausgabe, XXXIX: *Hölderlin Hymnen "Germanien"*

und "Der Rhein", edición de Susanne Ziegler, Klostermann, Frankfurt a. M.

1983 *Gesamtausgabe*, XXIX-XXX: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, Klostermann, Frankfurt a. M. (trad. it. *I concetti fondamentali delta metafisica. Mondo - Finitezza - Solitudine*, Il Melangolo, Genova, 1999).

1993 *Gesamtausgabe*, XLIV: *Parmenides*, edición de Manfred S. Frings, Klostermann, Frankfurt a. M. (trad. it. *Parmenide*, Adelphi, Milano, 1999; trad. esp. *Parménides*, Madrid, Akal, 2005).

Hollier, Denis (editor)

1979 *Le Collège de Sociologie (1937-1939)*, Gallimard, Paris (trad. it. *Il Collegio di Sociologia (1937-1939)*, edición de Marina Galletti, Bollati Boringhieri, Torino, 1991; trad. esp. *El colegio de Sociología* (1937-39), Taurus, Madrid, 1982).

Kojève, Alexandre

1979 *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1ª. ed. 1947 (existe traducción parcial al español en varios volúmenes: *Dialéctica del amo y del esclavo*, La Pléyade, 1972; *La idea de la muerte en Hegel*, Leviatán, Buenos Aires, 1990; *La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel*, La Pléyade, Buenos Aires, 1972).

Linneo, Carlo

1735 *Systema naturae, sive, Regna tria naturae systematice proposita per classes, oráines, genera, & species*, Haak, Lugduni Batavorum.

1955 *Menniskans Cousiner*, edición de Telemak Fredbär, Ekenäs, Uppsala.

Massat, René
1948 "Préface" a Alfred Jarry, *Œuvres complètes*, Éditions du Livre, Lausanne-Montecarlo.

Panofsky, Erwin
1969 *Problems in Titian, mostly Iconographic*, New York University Press, New York (trad. it. *Tiziano. Problemi di iconografia*, Marsilio, Venezia, 1992; trad. esp. *Tiziano. Problemas de iconografía*, Akal, Madrid, 2003).

Pico della Mirandola, Giovanni
2000 "Oratio/Discorso", edición de Saverio Marchignoli, en Pier Cesare Bori, *Pluralità delle vie. Alle origini del "Discorso" sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Feltrinelli, Milano (trad. esp. *De la dignidad del hombre*, Editora Nacional, Madrid, 1984).

Puech, Henri-Charles
1979 *Sur le manicheisme et autres essais*, Flammarion, Paris.

Simonetti, Manlio (editor)
1993 *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Mondadori, Milano.

Steinthal, Heymann
1877 *Der Ursprung der Sprache im Zusammenang mit den letzen Fragen alles Wissens. Eine Darstellung, Kritik und Fortentwicklung der vorzüglichsten Ansichten,* Dümmler, Berlin, 1ª. ed. 1851.
1881 *Abriss der Sprachwissenschaft, I: Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft*, Dümmler, Berlin, 1ª. ed. 1871.

Tomás de Aquino
1955 *Somme théologique. La Résurrection*, edición de Jean-Dominique Folghera, Desclée, Paris-Roma (trad. esp. *Suma teológica*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1944-1950).
1963 *Somme théologique. Les Origins de l'homme*, edición de Albert Patfoort, Desclée, Paris-Roma (trad. esp. *Suma teológica*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1944-1950).

Tyson, Edward
1699 *Orang-Outang, sine Homo Sylvestris, or, the Anatomy of a Pygmie Compared with that of a Monkey, an Ape, and a Man, to which is Added, a Philological Essay Concerning the Pygmies, the Cynocephali, the Satyrs and Sphinges of the Ancients: Wherein it Will Appear that They are Either Apes or Monkeys, and not Men, as Formerly Pretended*, Bennett and Brown, London.

Uexküll, Jakob von e Kriszat, Georg
1956 *Streifzüge durch Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten. Bedeutungslehre*, Rowohlt, Hamburgo, 1ª. ed. 1934 (trad. it. *Ambiente e comportamento*, Il Saggiatore, Milano, 1967).

Índice onomástico

Adán: 39-40, 43, 48.
Agamben, Giorgio: 112, 170.
Agustín de Hipona: 40.
Ameisenowa, Zofia: 10, 169.
Aristóteles: 31-33, 169.
Barbotin, Edmond: 169.
Bartholin, Caspar: 55.
Basílides: 163-164.
Bataille, Georges: 15-18, 27-28, 163-164, 169.
Benjamin, Walter: 79, 149-153, 159, 170.
Bernart de Ventadorn: 110.
Bichat, Xavier : 33-34, 170.
Bori, Pier Cesare: 173.
Buffon, Georges-Louis: 5.
Calvo Martínez, Tomás: 32.
Chamberlain, Houston: 84.
Darwin, Charles: 74.
De La Blache, Paul Vidal: 83.
Deleuze, Gilles: 80.
Descartes, René (Cartesius): 53.
Diderot, Denis: 66, 170.
Dieckmann, Herbet: 170.
Driesch, Hans: 96.
Du Bois, Eugen : 71.
Du Bois-Reymond, Emil: 69-70.
Dulac, Georges: 170.
Dundas, Judith: 158, 160, 170.
Escoto Eriúgena, Juan: 40, 171.
Eva: 39-40, 43.
Ezequiel: 9.
Falconer, Lord: 56.
Fink, Eugen: 93.
Foucault, Michel: 28, 34, 149.
Fredbär, Telemak: 172.
Frings, Manfred S.: 172.
Galletti, Marina: 172.
Gmelin, Johann Georg: 58, 171.
Gödde, Christoph: 170.
Guillermo de Paris (Guillermo de Auvergne): 39, 41.
Haeckel, Ernest: 69-72, 74, 171.
Hallero, Alberto: 171.
Hecquet, Madame: 66, 171.
Hegel, Georg W. F.: 17-19, 23, 28, 140-141, 172.
Heidegger, Martin: 80, 83, 93-101, 103, 107-115, 119-120, 122-128, 130, 133-136, 139-142,

146, 166, 169, 171.
Hobbes, Thomas: 58.
Hölderlin, Friedich: 139, 171.
Hollier, Denis: 19, 172.
Huxley, Thomas: 70.
Jannone, Edmond: 169.
Jarry, Alfred: 165, 173.
Jesi, Furio: 58, 163.
Karamazov, Ivan: 12.
Klein, Theodor: 58.
Kojève: 16-19, 23-25, 27-28, 140-141, 172.
Krisza, Georg: 174.
Leopardi, Giacomo: 119.
Linneo, Carlos: 53-55, 57-59, 64-65, 171-172.
Locke, John: 55.
Lonitz, Henri: 170.
Lotto, lorenzo: 157.
Marchignoli, Saverio: 173.
Marción: 150.
Massat, René: 165, 172.
Masson, André: 15.
Mellizo, Carlos: 58.
Migne, Jacques-Paul: 171.
Monboddo, Lord: 65.
Müller, Johannes: 96.
Nietzsche, Friedrich: 108.
Panofsky, Erwin: 158, 173.
Parménides: 127, 135, 172.
Pascal, Blaise: 59.
Patfoort, Albert: 174.
Pico della Mirandola, Giovanni: 63-64, 173.
Plieninger, Theodor: 171.
Puech, Henri-Charles: 11, 173.
Queneau, Raymond: 23.
Rang, Florens Christian: 149.
Ratzel, Friedrich: 83-84
Ray, John: 54.
Rilke, Rainer María: 107-108, 110.
Rivera, Jorge Eduardo: 83.
San Pablo: 112-113, 163.
Schweppenhäuser, Hermann: 170.
Simonetti, Manlio: 164, 173.
Sloterdijk, Peter: 139.
Soloviev, Vladimir: 27.
Steinthal: 71-75, 87, 173.
Taubes, Jakob: 150.
Tiedemann, Rolf: 170.
Tiziano: 157-160, 166, 170, 173.
Tomás de Aquino: 5, 39, 42, 48, 173.
Tulp, Nicolas: 55.
Tyson, Edward: 55-56, 174
Vaihinger, Hans: 69.
Varloot, Jean: 170.
Von Baer, Karl: 96.
Von Uexküll, jakob: 79-84, 87-90, 96, 98, 110, 130, 174.
Warburg, Aby: 10.
Ziegler, Susanne: 172.

Índice temático

Abierto: 98, 100-103, 105, 107-108, 110-115, 126-129, 133-134, 136, 139, 142, 145-146, 165-166.

Aburrimiento: 94, 114-115, 117, 119-126, 128-129, 166.

Acéfalo: 13, 15, 17.

Alma: 32, 35, 53, 72-73, 169.

Ambiente: 77, 79-83, 87, 89-90, 94, 96, 98-101, 109-110, 112, 114, 121, 126-127, 129-130, 133, 145, 174.

Animal: 10-12, 16-18, 23, 26-28, 31, 33-36, 41-42, 47-48, 54, 56-57, 59, 63, 65-66, 71-76, 79-80, 82-83, 87-89, 93-102, 107-115, 121-123, 126-130, 133, 135-136, 139-140, 142, 145-146, 152, 157-160, 164-167.

Animalidad: 15, 25, 28, 73, 112-114, 136, 141, 146, 164-165, 167.

Antropogénesis: 126, 143, 145.

Apertura: 94, 98, 100-102, 111, 114-115, 127, 129, 133-135, 142.

Aturdimiento: 97-102, 111, 113-115, 122-123, 126-127, 129, 165.

Biología: 31, 95-96, 113.

Clausura: 123, 127, 133-136, 149-150, 167.

Dasein: 94-95, 112, 115, 121-124, 126, 128-129, 139.

Desinhibidor: 96-97, 99, 101-103, 110-111, 113, 115, 126-127, 129, 142, 146, 166.

Develamiento: 102, 108-109, 111, 115, 128, 159, 166.

Filosofía: 16, 24, 27-28, 31, 47-48, 94, 96, 108, 141, 145-146.

Fisiología: 37, 40, 43, 79, 141.

Historia: 9, 11, 16-19, 23-25, 27, 31, 34, 47, 55, 58, 65, 70, 110, 139-140, 145, 149, 151, 164-165, 167.

Hombre: 5, 12, 15-18, 23-25, 27-28, 34-35, 39, 41-42, 47-49, 53-59, 63-66, 69-76, 80, 82, 87, 90, 94-95, 97, 99, 102, 107-108, 110, 112-114, 122, 126, 128-130, 133, 135-136, 139-142, 145-146, 149-153, 158-159, 164-167, 173.

Humanidad: 9-10, 25, 27-28, 41, 56, 72-73, 136, 140-142, 146, 150, 152-153, 167.

Humanismo: 35, 63.

Humanización: 74, 76, 142.

Ignoscencia: 166-167.

Ilatencia: 108, 127-128, 133, 135-136, 139.

Impolítico: 141.

Máquina: 58-59, 63-64, 67, 72, 75-76, 139, 141, 145-146, 149, 152, 164, 167-168.

Melancolía: 158.

Metafísica: 69, 93-94, 113, 128, 136, 140, 145.

Misterio: 35, 130, 153, 159-160, 164, 166, 168.

Mono: 55-56, 58-59, 70, 74.

Muerte: 10, 17, 19, 28, 33-34, 41, 83, 93, 112, 145, 153, 159, 170, 172.

Mundo: 15-17, 24-26, 33-34, 58, 69, 77, 80-81, 87, 90-91, 93-99, 101-103, 107, 109, 111-115, 122, 126-131, 133-136, 145-146, 149, 164-166.

Mundo-ambiente: 81, 84.

Oikonomía: 43, 47, 140.

Ontología: 94, 145, 166.

Orang-outang: 55-56, 174.

Política: 26, 31, 34, 48, 134-135, 141, 146.

Posthistoria: 28, 47, 140.

Potencia: 32, 125-126.

Redención: 112-113, 150-151, 163.

Revelabilidad: 100-101, 103.

Revelación: 149, 164-165.

Salvación: 43, 47, 150-151, 165.

Ultra-historia: 27, 47.

Velamiento: 109, 111, 115, 128, 165.

Vida: 10-11, 18-19, 25-28, 31-35, 39-43, 47, 64, 72, 76, 79, 90, 94-95, 112, 140-142, 145-146, 150-151, 153, 159-160, 163-166, 170.

Viviente: 32, 35, 76, 80-81, 84, 90, 94-95, 109-110, 126-127, 129-130, 135, 145-146.

Índice

1. Teriomorfo 9
2. Acéfalo 15
3. *Snob* 23
4. *Mysterium disiunctionis* 31
5. Fisiología de los beatos 39
6. *Cognitio experimentalis* 47
7. Taxonomías 53
8. Sin rango 63
9. Máquina antropológica 69
10. *Umwelt* 79
11. Garrapata 87
12. Pobreza de mundo 93
13. Lo abierto 107
14. Aburrimiento profundo 119
15. Mundo y tierra 133
16. Animalización 139
17. Antropogénesis 145
18. Entre 149
19. *Desœuvrement* 157
20. Fuera del ser 163

Bibliografía 169
Índice onomástico 175
Índice temático 177

Los contenidos de este libro pueden ser
reproducidos en todo o en parte, siempre
y cuando se cite la fuente y se haga con
fines académicos y no comerciales